Vorträge

und

Abhandlungen

geschichtlichen Inhalts.

Von

Eduard Zeller.

Leipzig,
Fues's Verlag (L. W. Reisland).
1865.

Vorwort.

Die kleinen Arbeiten, welche die vorliegende Sammlung in sich vereinigt, sind zwar zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen entstanden, aber doch stehen sie mit einander nach Form und Inhalt in Verwandtschaft. Da sie alle ursprünglich theils Vorträgen vor einer gemischten Zuhörerschaft zu Grunde gelegt, theils solchen Zeitschriften einverleibt wurden, welche auf die Bedürfnisse eines größeren Leserkreises berechnet sind, so ergab sich für sie von selbst die Forderung einer gemeinverständlichen Darstellung und einer übersichtlichen Behandlung ihrer Stoffe: ihre Hauptaufgabe lag nicht darin, die wissenschaftliche Forschung als solche weiterzuführen, sondern die Ergebnisse derselben in die allgemeine Bildung einzuführen. Doch gieng ich, soweit es sich ohne Nachtheil für den Hauptzweck thun ließ, der Gelegenheit nicht aus dem Wege, auch für die wissenschaftliche Untersuchung durch eingehendere Beleuchtung einzelner Punkte den einen und anderen Beitrag zu geben. Ihrem Inhalt nach bewegen sich die zwölf Aufsätze, welche hier zusammengestellt sind, im allgemeinen auf dem Gebiete der Geschichte, und insbesondere der Religions- und Kulturgeschichte. Näher jedoch zerfallen sie in zwei Gruppen. Die erste derselben umfaßt diejenigen Darstellungen, welche sich dem Verfasser aus seiner Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, die zweite die, welche sich ihm aus seinen theologischen Studien ergeben haben; den Uebergang von jener zu dieser bildet die Abhandlung über Schleiermacher, sofern dieselbe in erster Linie darauf ausgeht,

in Schleiermacher's System und in seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit jene eigenthümliche Verbindung des philosophischen Elements mit dem theologischen zur Anschauung zu bringen, welche für ihn so bezeichnend und für seine Vorzüge wie für seine Mängel so entscheidend ist. Im übrigen sind alle Abhandlungen der zweiten Abtheilung der Geschichte des ältesten Christenthums und seines Stifters, und im Zusammenhang damit den Männern, Richtungen und Schriften gewidmet, welche für die Erforschung dieser Geschichte in den letzten Jahrzehenden vorzugsweise thätig gewesen sind.

Von den einzelnen Stücken erschien Nr. 1, „die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen," zuerst unter den „öffentlichen Vorträgen, gehalten von einem Verein akademischer Lehrer zu Marburg" (Stuttg. 1862). Das freundliche Entgegenkommen der Franckh'schen Verlagshandlung machte es mir möglich, diesen Vortrag hier mitaufzunehmen, wiewohl er auch bei ihr, sowohl einzeln, wie als Theil jener Sammlung, fortwährend zu haben ist. Nr. 2 über Pythagoras, und Nr. 5, über Mark Aurel, sind Vorträge, welche hier in Heidelberg in den Wintern 1862/3 und 1863/4 gehalten wurden. Nr. 4, über den platonischen Staat, findet sich zuerst in Sybel's Historischer Zeitschrift (I, 108 ff.); Nr. 6, „Wolff's Vertreibung aus Halle," (ein marburger Vortrag aus dem Winter 1861/2) in den Preußischen Jahrbüchern X, 47 ff.; Nr. 7, „Fichte als Politiker," im November 1859 zu Marburg vorgetragen, ist in Sybel's Zeitschrift IV, 1 ff., Nr. 8, „Schleiermacher", in den Preußischen Jahrbüchern III, 176 ff. (Februarheft 1859) abgedruckt; zu der zweiten von diesen Abhandlungen gab zunächst die fünfundzwanzigste Wiederkehr von Schleiermacher's Todestag Anlaß, die erste dagegen gieng der Jubelfeier von Fichte's Geburtstag um anderthalb Jahre voran, und steht daher auch, da ich zu erheblichen nachträglichen Aenderungen keinen Anlaß fand, mit den durch dieselbe hervorgerufenen Schriften in keiner unmittelbaren Beziehung. Diesen ernsthaften Darstellungen unter Nr. 3 den Scherz über Xanthippe (aus dem Morgenblatt f. geb. Les. 1850, Nr. 265 f.) beizufügen, würde ich Bedenken getragen haben, wenn demselben nicht immer-

hin so viel zur Charakteristik des Sokrates beigemischt wäre, daß sich der Wiederabdruck der paar Blätter wohl noch zu verlohnen schien. Von den vier letzten, nahe zusammengehörigen Stücken, welche ihrem Umfang nach die größere Hälfte des Ganzen bilden, ist das erste (Nr. 9. „das Urchristenthum") zugleich das älteste und das jüngste dieser Sammlung. So wie es vorliegt, wurde es nämlich erst in der letzten Zeit niedergeschrieben, um den drei folgenden zur Einleitung und Ergänzung zu dienen; es hat aber zugleich eine ältere Abhandlung aus den Jahrbüchern der Gegenwart („Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum" a. a. O. 1844, Juni, S. 491 ff.) ihrem ganzen Inhalt nach, so weit ich denselben nach dem heutigen Stande der neutestamentlichen Kritik noch vertreten zu können glaube, in sich aufgenommen. Diese Abhandlung war damals der erste oder fast der erste Versuch, die Ansichten der sogenannten Tübinger Schule, über welche selbst die theologischen Kreise noch sehr unvollkommen unterrichtet zu sein pflegten, über dieselben hinaus bekannt zu machen; und für diesen Versuch konnten viele von den wichtigsten Werken der Schule noch nicht benützt werden: Baur's Abhandlung über Johannes war erst theilweise, der Paulus und die Untersuchungen über die Synoptiker noch nicht erschienen, Schwegler hatte für sein nachapostolisches Zeitalter noch nicht die Feder angesetzt; von den späteren Arbeiten Baur's und seiner Schüler und den Gegenschriften gegen dieselben nicht zu reden. Wenn ich trotzdem keine stärkeren Abweichungen von den Ansichten nöthig fand, die ich vor einundzwanzig Jahren ausgesprochen habe, so muß ich es mir gefallen lassen, daß man dieß vielleicht auf der Gegenseite als Beweis unseres wissenschaftlichen Stillstands anführe; ich meinerseits kann darin, wie man gleichfalls natürlich finden wird, nur ein Zeichen für die Haltbarkeit der Grundlagen erblicken, auf denen unsere Anschauung von der Geschichte des ältesten Christenthums ruht. Das nächstfolgende Stück: „Die Tübinger Schule", wurde im Jahr 1859 verfaßt, erschien aber erst 1860 in Sybel's Historischer Zeitschrift IV, 90 ff., und zwar auf den Wunsch der Redak-

tion anonym; der letztere Umstand hat dann einem unserer theologischen Gegner zu einer hochnasigen Belehrung des Laien Anlaß gegeben, welcher hier über Dinge das Wort ergreife, über die man nicht urtheilen könne, wenn man nicht geordnete Beobachtungen über die Eigenthümlichkeit der Religion angestellt habe; — demselben, der kurz darauf (in Sybel's Historischer Zeitschrift VIII, 99) aus Anlaß eines Artikels von Lipsius versicherte, sein Verfasser „könne niemand anders sein, als Dr. Schwarz in Gotha“, der aber durch diese Erfahrungen über seine eigene kritische Unfehlbarkeit sich wahrscheinlich auch in Zukunft nicht abhalten lassen wird, mit gebührender Geringschätzung von Baur's „eklatanten Mißgriffen“ zu sprechen, um so mehr, da er das beruhigende Bewußtsein besitzt, daß unter denen, „welche sich mit Kritik des neuen Testaments berufsmäßig beschäftigen,“ über jene eklatanten Mißgriffe keine Meinungsverschiedenheit obwalte. An diese Auseinandersetzung über die Tübinger Schule schließt sich in Nr. 11 die Schilderung ihres Stifters, seiner wissenschaftlichen Entwicklung und seiner literarischen Thätigkeit an, welche ich bald nach dem Tode desselben, im Sommer 1861, in die Preußischen Jahrbücher (VII, 495 ff. VIII, 206 ff. 283 ff.) lieferte. Was endlich die letzte Abhandlung, über Strauß und Renan, betrifft, die zuerst in Sybel's Historischer Zeitschrift XII, 70 ff. erschien, so wurde dieselbe zunächst zwar durch die bekannten Werke dieser beiden Gelehrten hervorgerufen; zugleich war mir aber auch an sich selbst die Veranlassung erwünscht, meine Ansicht über die evangelische Geschichte und den Stifter des Christenthums etwas ausführlicher darzulegen, und durch diese Darstellung, wie ich hoffte, dazu beizutragen, daß das geschichtliche Verständniß unserer Religion auch solchen erleichtert werde, welche nicht in der Lage sind, den gelehrten und kritischen Untersuchungen über dieselbe tiefer in's einzelne folgen zu können.

Bei der Durchsicht der Arbeiten, welche in die gegenwärtige Sammlung aufgenommen werden sollten, machte ich es mir zwar selbstverständlich zur Pflicht, alles das zu ändern, was mir in ihrem

Inhalt oder ihrer Darstellung der Berichtigung, Verbesserung und Ergänzung bedürftig zu sein schien, und dasjenige zu entfernen, was nur mit Rücksicht auf den Zeitpunkt und die besonderen Umstände ihres ersten Erscheinens gesagt war; und aus diesem letzteren Gesichtspunkt wurde namentlich der Eingang mehrerer Stücke umgearbeitet. Aber allzu eingreifende Abänderungen waren nicht möglich, wenn jedem dieser Aufsätze seine ursprüngliche Haltung bewahrt und störende Unebenheiten vermieden werden sollten. Aus diesem Grunde konnte ich auch einen Mißstand nur theilweise beseitigen, dessen ich mir im übrigen wohl bewußt war: die Wiederholungen, welche sich unvermeidlich ergeben, wenn verwandte Stoffe zu verschiedenen Zeiten und vor verschiedenen Zuhörern besprochen werden; und ich kann kaum hoffen, daß sich der Leser für dieselben durch den Vortheil, die gleichen Gegenstände von mehr als Einer Seite beleuchtet zu sehen, durchaus entschädigt finden werde. Ich muß daher in dieser, wie ohne Zweifel noch in mancher anderen Beziehung, seine Nachsicht in Anspruch nehmen.

Dagegen werde ich mir jetzt Eines ersparen dürfen, was noch vor wenigen Jahren für einige von den vorliegenden Abhandlungen vielleicht nöthig erschienen wäre: mich darüber zu rechtfertigen, daß ich in Darstellungen, welche ausdrücklich darauf ausgehen, jedem Gebildeten verständlich zu sein, Fragen erörtere, von denen man lange geglaubt hat, man könne sie nicht über die Grenzen der Schule hinaus und in anderer, als der gelehrten Schulform, besprechen, ohne sich theils am christlichen Glauben, theils an der wissenschaftlichen Gründlichkeit zu versündigen. Heutzutage werden selbst diejenigen, welche dieß noch so sehr bedauern, zugeben müssen, daß ihre Vorsicht zu spät kommt. Jene Fragen sind einmal der öffentlichen Besprechung vorgelegt, und werden von der Tagesordnung derselben nicht wieder verschwinden; was man so gerne im stillen für sich behalten möchte, das wird schon längst auf den Märkten verhandelt und von den Dächern gepredigt; da hilft kein Verschweigen und Vertuschen mehr, sondern es bleibt nur übrig, mit voller Offenheit den Weg zu verfolgen, den unsere Zeit nicht in zufälliger Verirrung,

sondern aus ihrem tiefsten Bedürfniß heraus und im Zusammenhang mit ihrer ganzen Entwicklung, eingeschlagen hat. Auch an sich selbst ist aber freilich nicht abzusehen, warum gerade das, was für alle das höchste Interesse hat, ihrer genaueren Kenntniß entzogen werden sollte, und weßhalb die Forschungen über das christliche Alterthum bestimmt sein sollten, ein Zunftgeheimniß der Theologen zu bleiben, während doch von den viel verwickelteren, und in ihren Einzelheiten für die meisten viel schwerer verständlichen Untersuchungen über die altrömische und die griechische, die ägyptische oder assyrische Geschichte niemand behauptet, weil sie nur von Fachgelehrten angestellt werden können, dürfen auch nur diese etwas davon erfahren. Im Gegensatz zu jenem veralteten Vorurtheil betrachtet man es jetzt mit Recht als die Pflicht der Wissenschaft, auf allen Gebieten ohne Ausnahme von dem Gang und den Ergebnissen ihrer Forschungen, so weit die Natur derselben es verstattet, öffentliche Rechenschaft abzulegen, und dieser Pflicht wünsche ich auch durch die gegenwärtige Sammlung in meinem Theile nachzukommen.

Heidelberg, Ende Juli 1865.

D. B.

Inhaltsverzeichniß.

1.

Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen.

Der Gegenstand, mit welchem sich dieser Vortrag beschäftigen soll, nimmt unser Interesse von mehr als Einer Seite her in Anspruch. Ist es an und für sich schon eine dankbare Aufgabe, die Geschichte des menschlichen Geistes in einer seiner höchsten Beziehungen und bei einem der gebildetsten Völker zu verfolgen, so wird der Reiz dieser Aufgabe noch um vieles erhöht werden, wenn sie mit anderen Fragen von der allgemeinsten Bedeutung zusammenhängt. Eben dieß ist aber bei der vorliegenden der Fall. Die Geschichte der Religion kennt keine wichtigeren, in das geistige und sittliche Leben der Menschheit tiefer eingreifenden Thatsachen, als die Entstehung des Monotheismus und die Entstehung des Christenthums; aber auch keine, deren erschöpfendes geschichtliches Verständniß mit größeren Schwierigkeiten verknüpft wäre. Da trifft es sich nun glücklich, daß wir bei einem uns so bekannten Volk, wie die Griechen, einem Vorgange begegnen, welcher für die eine jener Thatsachen, die erste Entstehung des monotheistischen Glaubens, wenigstens eine Analogie darbietet; während er zugleich eine von den wesentlichen Voraussetzungen enthält, durch welche die andere, die Entstehung des Christenthums, geschichtlich bedingt ist. Wenn wir sehen, wie sich der Glaube an die Einheit des göttlichen Wesens bei den Griechen aus der Vielgötterei entwickelt hat, so werden wir denselben Glauben gleichfalls bei anderen Völkern begreiflicher finden, mag er auch bei diesen in anderer Weise und unter anderen Bedingungen aufgetreten sein; und wenn das

Christenthum eine bestimmte Form dieses Glaubens auch im hellenischen Bildungsgebiete schon vorfand, so werden wir uns um so leichter erklären können, wie es nicht blos diesen Theil der alten Welt in verhältnißmäßig kurzer Zeit erobern, sondern wie es selbst auch das, was es ist, werden konnte.

Die griechische Religion war ursprünglich bekanntlich, wie alle Naturreligionen, Polytheismus. Aber bei der bloßen Vielheit göttlicher Wesen kann sich der menschliche Geist nicht lange beruhigen. Der erfahrungsmäßige Zusammenhang aller Erscheinungen und das Bedürfniß einer festen sittlichen Weltordnung nöthigt schon frühe, jene Vielheit irgendwie zur Einheit zu verknüpfen. Wir finden daher in allen Religionen, die sich nur einigermaßen aus dem ersten Rohzustand herausgearbeitet haben, den Glauben an eine oberste Gottheit, einen Götterkönig, der in der Regel nicht blos im Himmel wohnend gedacht wird, sondern eigentlich der allumfassende Himmel selbst ist. Auch die griechische Götterwelt, so weit unsere Kunde derselben hinaufreicht, faßt sich in Zeus, dem blitzeschleudernden Himmelsgott, zur einheitlichen Spitze zusammen. Das Wesen dieses Gottes erscheint aber in dem älteren Volksglauben, wie ihn die homerischen und hesiodischen Gedichte uns darstellen, in dreifacher Beziehung beschränkt. Einmal hat er die dunkle Macht des Schicksals über sich, welcher er selbst sich vorkommenden Falls wohl wider Willen und mit schmerzlichen Klagen unterwerfen muß, wie dort beim Tod seines Sohnes Sarpedon, wo er ausruft: „Weh' mir, weh', nun will das Geschick, daß Sarpedon, der Menschen Theuerster mir, von Patroklos, Menötios Sohne, gefällt wird." Sodann hat er an den übrigen Olympiern eine mitunter ziemlich unbotmäßige Aristokratie neben sich, welcher er selbst zwar an Kraft und Herrschergewalt entschieden überlegen ist, welche ihm aber doch im einzelnen nicht selten widerspricht oder ihn hintergeht, seine Plane stört und ihrer Ausführung Hindernisse in den Weg legt. Dieser doppelten Beschränkung ist aber Zeus, drittens, nur deßhalb unterworfen, weil sein Wesen auch an sich selbst beschränkt ist, weil er noch nicht mit der ganzen Fülle jener geistigen und sittlichen Vollkommenheit ausgestattet ist, welche da, wo sie einmal als

unerläßlich in den Begriff der Gottheit aufgenommen ist, jeden Gedanken an eine Beschränkung der göttlichen Macht unmittelbar ausschließt. Wohl ist auch der homerische Zeus schon ein sittliches Wesen, der Beschützer des Rechts und der Rächer des Frevels, der Hort der Staaten, die Quelle von Gesetz und Sitte auf Erden, der Vater der Götter und Menschen. Aber auch abgesehen davon, daß die göttliche Weltregierung hier von despotischer Willkühr nicht frei ist, daß Zeus, wie es heißt, zwei Fässer in seinem Gemach hat, das eine mit Gütern, das andere mit Uebeln, und nach Gutdünken daraus austheilt: wie mußte ein denkender Grieche der Folgezeit über den Götterkönig urtheilen, der bald in Here's, bald in sterblicher Frauen Armen seiner Regentengeschäfte vergißt, der die Menschen mit Uebeln jeder Art heimsucht, weil ihn Prometheus beim Opfer betrogen hat, der aus Gefälligkeit gegen Thetis über das Achäerheer Niederlagen verhängt, der Agamemnon, um ihn zum Kampf zu ermuntern, einen trügerischen Traum schickt u. s. w. Die Schwächen der sinnlichen und endlichen Natur treten an diesen altgriechischen Göttern, und auch am höchsten Gott, viel zu grell hervor, als daß der Keim einer höheren Auffassung, der allerdings auch schon der homerischen Theologie nicht fehlt, ohne tiefgreifende Veränderung zur Entwicklung kommen konnte. Auch in den Mysterien, welche man in der neueren Zeit nicht selten für die Schule eines reineren Gottesglaubens gehalten hat, war dieser sicher nicht zu finden; wie es denn an und für sich schon eine seltsame Vorstellung ist, daß bei der Verehrung der Demeter oder des Dionysos eine monotheistische Dogmatik hätte mitgetheilt werden können. Eine höhere Bedeutung für das griechische Volksleben erlangten diese Geheimdienste ohnedem erst seit dem sechsten Jahrhundert, d. h. seit der Zeit, in welcher die allmählige Reinigung des Volksglaubens und seine Annäherung an den Monotheismus eben begann.

Diese Reinigung vollzog sich nun auf zwei Wegen: einestheils dadurch, daß die Vorstellungen über Zeus und seine Weltregierung gesteigert und geläutert wurden, und daß so aus dem Polytheismus selbst, ohne Verrückung seiner Grundlagen, das monotheistische Element, welches in ihm lag, herausgehoben, das

polytheistische jenem untergeordnet wurde; andererseits durch Bestreitung der Vielgötterei und der Menschenähnlichkeit, mit welcher der Volksglaube die Götter umgeben hatte. Auf dem ersten von diesen Wegen haben die Dichter zugleich mit der Vollendung der Mythologie auch an ihrer Verbesserung gearbeitet; die Philosophen verbanden damit den zweiten, und aus dieser Verbindung ist jene geistigere Glaubensweise hervorgegangen, welche seit Sokrates und Plato in immer weiteren Kreisen sich ausbreitend noch vor dem Auftreten des Christenthums überall, wohin der Einfluß des hellenischen Geistes reichte, zur Religion der gebildetsten Volksklassen geworden ist.

Die dichterische Phantasie hat die griechischen Götter und die mythische Geschichte dieser Götter geschaffen, und die Dichter sind es zumeist, von denen diese, allen ihren Wünschen so bereitwillig entgegenkommende und mit so reizender Leichtigkeit sich anschmiegende Mythologie fortgebildet und gepflegt wurde. Aber dieselben Dichter waren es auch, welche sie umbildeten und veredelten, allzu rohe Züge entfernten, die Ueberlieferungen der Vorzeit mit den sittlichen Anschauungen gebildeterer Jahrhunderte erfüllten. Waren ja doch die großen Dichter der Griechen zugleich ihre ersten Denker, die „Weisen," wie sie so oft genannt werden, die ältesten und volksthümlichsten Lehrer der Nation. Von dieser Idealisirung mußte vor allem die Gestalt des Zeus berührt werden, in welcher sich dem Hellenen alles Große und Erhabene, alle seine höchsten Vorstellungen über Herrschermacht und Herrscherweisheit, über die Welteinrichtung und die sittliche Ordnung zusammendrängten. Je höher aber Zeus gestellt wurde, je vollständiger die mythischen Anthropomorphismen hinter der Idee eines vollkommenen Wesens, eines gerechten, gütigen, allwissenden Weltregenten zurücktraten, um so vollständiger wurde auch der Monotheismus aus dem Polytheismus herausgearbeitet. Schon die älteren Dichter hatten Zeus, wie bemerkt, als den Schirmer des Rechts, den Vertreter der sittlichen Gesetze gepriesen. Was Homer und Hesiod in dieser Beziehung gesagt hatten, wiederholen die Späteren in verstärktem Ausdruck. Zeus schaut, wie wir bei Archilochus (um 700 v. Chr.) lesen, auf die Thaten der Menschen, die gerechten und die gottlosen,

selbst der Thiere Frevel und Rechtthun entgeht ihm nicht; ihm müssen wir alles anheimstellen. Er ist, wie um weniges später Terpander ihn nennt, der Anfang und Führer von allem; er hat, wie Simonides von Amorgos singt, das Ende von allem in der Hand und ordnet alles, wie er will. Je weiter wir aber in der Zeit herabsteigen, um so kräftiger sehen wir diese Gedanken sich entwickeln. Zeus wird allmählich seiner ganzen Bedeutung nach zum Träger einer sittlichen Weltordnung, deren Idee sich von dem unheimlichen des alten Schicksalsglaubens, von der Zufälligkeit willkührlicher Herrschergebote befreit; das Schicksal, welches nach älterer Vorstellung hinter und über ihm stand, verschmilzt mit seinem Willen zur Einheit, die übrigen Götter, welche noch bei Homer seinen Absichten so vielfach wiederstreben, werden zu willigen Werkzeugen seiner weltregierenden Thätigkeit. So belehrt uns schon Solon (um 590), daß Zeus zwar alles überwache und alle Frevel bestrafe, daß er aber nicht über einzelnes in Zorn gerathe, wie ein Mensch, sondern das Unrecht sich häufen lasse, ehe die Strafe hereinbreche. So ruft uns hundert Jahre später der sicilische Dichter Epicharm zu: „Nichts entgeht der Gottheit Blicken, deß magst du versichert sein, Gott ist's, der uns überwacht, und dem kein Ding unmöglich ist." Noch entschiedener tritt jedoch diese reinere Gottesidee bei den drei großen Dichtern hervor, deren Leben in die Zeit vom letzten Drittheil des sechsten bis gegen das Ende des fünften Jahrhunderts fällt, Pindar, Aeschylus und Sophokles. — Auf die Gottheit, sagt Pindar, kommt alles allein an; Zeus schafft den Sterblichen alles, was sie trifft, er verleiht Erfolg und Mißgeschick; er vermag aus schwarzer Nacht lauteres Licht aufstrahlen zu lassen, und des Tages reinen Schein in dunkle Finsterniß zu hüllen. Nichts was der Mensch thut, ist der Gottheit verborgen, nur wo sie den Weg zeigt, ist Segen zu hoffen, in ihrer Hand liegt der Erfolg unserer Arbeit, von ihr allein stammt alle Tugend und Weisheit. — In demselben Sinne spricht sich Aeschylus aus. Die Erhabenheit und Allmacht der Gottheit, das unabwendbare Eintreffen, die zermalmende Gewalt ihrer Strafgerichte wird von allen seinen Tragödien eingeschärft. Was Zeus spricht, das geschieht; sein Wille vollbringt sich unfehl-

bar; kein Sterblicher vermag etwas wider ihn, keiner entflieht seinem Rathschluß; in seinem Dienst handeln alle anderen Götter, seine Herrschaft wird am Ende auch von den widerstrebendsten Mächten, auch von dem titanenhaften Trotz eines Prometheus, in williger Unterwerfung anerkannt. Diese Gedanken haben für Aeschylus so durchgreifende Bedeutung, daß es nicht schwer wäre, trotz des polytheistischen Götterglaubens, an welchem der Mann von altväterlicher Gediegenheit, der Marathon- und Salamiskämpfer, nicht gezweifelt hat, aus seinen Dichtungen, mit geringer Formveränderung, die Grundzüge eines reinen und erhabenen Monotheismus zusammenzustellen. Was in denselben vor allem hervortritt, ist die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Ist auch Aeschylus von der alterthümlichen Vorstellung eines Neides der Gottheit noch nicht ganz frei, lesen wir auch bei ihm noch, daß der Gott Verschuldung über die Sterblichen verhänge, wenn er ein Haus von Grund aus umstürzen wolle: die herrschende Richtung seiner Dichtungen geht doch dahin, uns den Zusammenhang des Unglücks mit der Schuld, die hohe Gerechtigkeit der göttlichen Gerichte erkennen zu lassen. Wie der Mensch thut, so muß er leiden; weß Herz und Hand lauter ist, der wallt harmlos durch's Leben; doch den Frevler erfaßt sicher, bald mit jähem Schlag, bald mit langsamem Druck, die Vergeltung; die Erinnyen walten in der Menschen Geschick, sie saugen dem Verbrecher die Lebenskraft aus, sie heften sich ruhelos an seine Sohlen, sie werfen um ihn die Schlinge des Wahnsinns, sie folgen seiner Spur bis über das Grab. Aber die göttliche Gnade weiß selbst bei Aeschylus die Strenge des Strafgesetzes zu überwinden, und auch ein Orestes wird am Ende von dem Fluche befreit, mit welchem der Muttermord sein Haupt belastet hat. Dabei ist sich Aeschylus wohl bewußt, daß er über den ursprünglichen Charakter der griechischen Religion hinausgeht; aber mit einer höchst merkwürdigen, tief poetischen Wendung verlegt er die Veränderung, welche, theilweise gerade durch ihn, in der religiösen Denkweise seines Volks vor sich gieng, in die Götterwelt selbst. Er benützt die alten dunkeln Sagen von einem Kampf der alten und der neuen Götter, um uns in tiefsinigen Darstellungen zu zeigen, wie das grausenhafte Recht der Eumeniden in

der Folge einem milderen und menschlicheren Gesetz Platz gemacht, wie sich die anfängliche Gewaltherrschaft des Zeus mit der Zeit zu einer wohlthätigen sittlichen Weltregierung verklärt habe. — Die schönste Blüthe dieses milderen Geistes leuchtet uns aus den Werken des Sophokles entgegen. Wie kein anderer Dichter die klassische Kunst zu einer so harmonischen Vollendung gebracht hat, so giebt es auch keinen edleren Vertreter eines reinen Gottesglaubens, so weit dieser auf dem Boden des griechischen Polytheismus möglich war. Im Sinn der lautersten Frömmigkeit schildert uns Sophokles die Götter, deren Macht und Gesetz das menschliche Leben umschließt. Von ihnen kommt alles, das Gut und das Uebel; ihrer nie alternden Macht kann kein Sterblicher widerstehen, ihrem allsehenden Auge keine That und kein Gedanke sich entziehen, ihre ewigen Satzungen wage keiner zu übertreten. Von den Göttern stammt alle Weisheit, sie führen uns immer zum Rechten; ihre Schickung möge der Mensch mit Ergebung ertragen, alles Leid Zeus anheimstellen, über das Maaß der menschlichen Natur nicht hinausstreben. Diese und ähnliche Sätze sind es, welche uns bei Sophokles so häufig erfreuen, welche uns aber auch bei andern Dichtern jenes Zeitalters nicht selten begegnen. Die Grenze des griechischen Polytheismus ist damit allerdings nicht überschritten; aber doch werden wir uns von dem Glauben, welcher sich in dieser Art ausspricht, einen anderen Begriff machen müssen, als man ihn gewöhnlich mit dem Namen des Heidenthums verbindet. Die vielen Götter sind hier am Ende doch nur die Repräsentanten des Einen „Göttlichen" oder der Gottheit; aus ihrem Wirken in der Welt ist die Willkühr und der Widerstreit verschwunden, von dem uns Homer noch so viel zu erzählen weiß: es ist Eine sittliche Weltordnung, welche sich bald des einen, bald des anderen Gottes als ihres Werkzeugs bedient. Die Vielheit der Götter bleibt so zwar als Glaubensvorstellung stehen, aber der Zwiespalt, den sie in's religiöse Bewußtsein zu bringen drohte, wird der Sache nach großentheils aufgehoben.

Für den sittlichen Charakter der religiösen Ueberzeugungen war auch das von großer Wichtigkeit, daß mit der ebenbesprochenen Entwicklung der Gottesidee gleichzeitig der Glaube an eine jensei-

tige Vergeltung an Kraft und Verbreitung gewann. Bei Homer und Hesiod finden sich von dieser Lehre nur die dürftigsten Anfänge; höhere Bedeutung erhielt sie erst in den eleusinischen, namentlich aber in den sogenannten orphischen Mysterien, einem jüngeren, seiner Entstehung nach wahrscheinlich dem sechsten oder siebenten Jahrhundert vor Christus angehörigen, Zweig dieser Kultusformen, und in dem zunächst gleichfalls aus sittlich-religiösen, nicht aus wissenschaftlichen Motiven entsprungenen Pythagoreismus. Die Form wie der Inhalt dieses Glaubens, dessen Geschichte wir hier nicht weiter verfolgen können, war vorerst allerdings ziemlich trübe; er stand bei Orphikern und Pythagoreern mit der mythischen Lehre von der Seelenwanderung in Verbindung, und was über die jenseitige Seligkeit oder Unseligkeit entscheiden sollte, war mindestens bei den ersteren weniger der sittliche Werth oder Unwerth, als das Verhältniß zu den Geheimdiensten und zu der mit ihnen verbundenen Ascese: wer die Weihen angenommen, wer sich der Fleischkost und ähnlicher Dinge enthalten, wer gewisse äußerliche Lebensvorschriften befolgt hatte, der sollte dereinst mit den Göttern der Unterwelt zu Tische sitzen, die Ungeweihten dagegen sollten in einen Schlammpfuhl geworfen werden. Aber schon bei den Pythagoreern wurde der Unsterblichkeitsglaube in einem reineren moralischen Sinne benützt; bei Pindar liegen in ihm die kräftigsten sittlichen Antriebe; Aeschylus' Schilderung der göttlichen Strafgerichte kommt in der Drohung, daß auch der Tod den Verbrecher von den Rachegeistern nicht frei mache, zum Abschluß; Sophokles verweist nicht selten auf die Vergeltung nach dem Tode, und bei Euripides finden wir das Wort: „Wer weiß, ob nicht der Tod in Wahrheit Leben ist, das Leben aber Tod?" Es liegt am Tage, wie sehr der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit durch diese Ausdehnung ihrer Wirkungen an Stärke gewinnen, und um wie viel lebhafter auch die Einheit des Göttlichen sich dem Bewußtsein darstellen mußte, wenn eine und dieselbe sittliche Ordnung die Lebenden und die Todten umfaßte.

So sehr aber die ältere Gestalt der griechischen Religion damit veredelt war, ihre polytheistische Grundlage wurde, wie gesagt, durch diese Entwicklung des monotheistischen Elements, das

auch in ihr lag, nicht unmittelbar angetastet. Einen andern und kühneren Weg schlug die Philosophie ein.

Die griechische Philosophie ist nicht, wie die christliche, im Dienst der Theologie herangewachsen: ihre ältesten Vertreter wollten nicht den religiösen Glauben vertheidigen oder erläutern, sondern die Natur der Dinge erforschen. Sie hatten insofern keine so unmittelbare Veranlassung, sich über den Inhalt dieses Glaubens auszusprechen, wie ihre christlichen Nachfolger. Aber indem sie bei ihrer Naturerklärung die Welt als Ganzes in's Auge faßten, um sie auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, giengen sie alle ausdrücklich oder stillschweigend von der Voraussetzung einer einheitlichen weltbildenden Kraft aus, mochten sie sich nun diese an den körperlichen Stoff gebunden oder von ihm getrennt denken, mochten sie sie als Natur oder als Gottheit oder wie sonst bezeichnen. Und mehrere von ihnen sprachen es auch ausdrücklich aus, daß dieselbe nur in der höchsten Vernunft, nur in dem unendlichen Geiste gesucht werden dürfe; unter den vorsokratischen Philosophen, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, am entschiedensten und mit dem deutlichsten wissenschaftlichen Bewußtsein Anaxagoras, der Freund des großen Perikles, welcher bis gegen den Anfang des peloponnesischen Krieges in Athen gelebt hat. Zu der Volksreligion aber nehmen diese Männer, je nach ihrer Eigenthümlichkeit, eine verschiedene Stellung ein. Viele von ihnen verfolgten den Weg ihrer wissenschaftlichen Forschung, ohne sie zum Volksglauben in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen, und in der Regel wohl, ohne auch nur sich selbst darüber Rechenschaft abzulegen. Andere lehnten sich in der Art an die Volksvorstellungen an, daß sie sich derselben für gewisse philosophische Begriffe bedienten, und beide sich unmittelbar gleichsetzten; und da ist es nun natürlich wieder die Gestalt des Zeus, in welcher der letzte Grund aller Dinge, die Einheit der Weltordnung und der in der Welt wirkenden Kräfte, zur Anschauung gebracht wird. Ein dritter, Demokritus, macht den Versuch, mit dem Götterglauben auch die Götter selbst aus den Voraussetzungen seiner materialistischen Naturlehre zu erklären: durch das gleiche Zusammentreffen von Atomen, dem alles übrige sein Dasein verdankt, sollten auch We-

sen von übermenschlicher Gestalt und Größe entstanden sein, deren Erscheinung den Glauben an Götter hervorgerufen habe; und ähnlich läßt Empedokles aus seinen vier Elementen mit den Thieren und den Menschen und allen anderen Dingen auch die Götter sich bilden „die langlebenden, vor allem geehrten.“ Für uns, nach unserem reineren Gottesbegriff, sind dieß höchst auffallende Behauptungen, nicht ebenso aber für die Griechen, in deren Mythologie von Anfang an die Erzeugung der verschiedenen Göttergeschlechter eine wichtige Stelle einnahm, und bei denen noch Pindar singt: „Eines ist der Menschen, ein anderes der Götter Geschlecht, aber Eine Mutter hat beide geboren.“ Eine Bestreitung des Volksglaubens war damit nicht beabsichtigt.

Um so entschiedener tritt dagegen diese Absicht in den Aeußerungen eines Mannes hervor, welcher zu den merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des religiösen Bewußtseins gehört, des Xenophanes. Dieser philosophische Dichter, der Stifter der sog. eleatischen Schule, dessen langes Leben von den ersten Jahrzehenden des sechsten bis über den Anfang des fünften Jahrhunderts herabreicht, ist allem nach rein durch sein eigenes Nachdenken zu den eingreifendsten Zweifeln an der Religion seines Volkes geführt worden. Was ihm an derselben zum Anstoß gereicht, ist nicht blos die Menschenähnlichkeit der griechischen Götter mit ihren oft so weit gehenden Schwächen, sondern auch schon ihre Vielheit als solche. Die Sterblichen, sagt er, meinen, die Götter seien entstanden, als ob es nicht gleich gottlos wäre, sie für geworden, und sie für sterblich auszugeben; und in demselben Sinn äußerte er sich nach Aristoteles über die Opfer und die Todtenklage für die Meeresgöttin Leukothea: halte man sie für eine Sterbliche, so solle man ihr nicht opfern, halte man sie für eine Gottheit, so solle man sie nicht betrauern. Der Widerspruch der Naturreligion, eine Gottheit, ein Unendliches, anzunehmen und ihr doch zugleich endliche Zustände und Eigenschaften beizulegen, beweist dem Philosophen, daß diese Religion nicht die wahre sein könne. Der gleiche Widerspruch wird aber von ihm auch noch in vielen anderen Bestimmungen des griechischen Götterglaubens nachgewiesen. Wie man die Götter für geworden hält, so hält man sie auch für veränderlich; man schreibt ihnen räumliche Be-

wegung zu, wenn man sie vom Himmel zur Erde herabkommen, diese oder jene Stätte ihrer Verehrung besuchen, da oder dort hülfreich erscheinen läßt u. s. w. Xenophanes weiß sich diese Vorstellung nicht anzueignen. Der Gottheit, erklärt er, gezieme es nicht, bald da- bald dorthin zu wandern, sie könne nur unbewegt an Einer Stelle verharren. Noch auffallender widerspricht es seinem Gottesbegriff, wenn der Gottheit eine menschliche, oder überhaupt eine äußere Gestalt beigelegt wird. Die Menschen, sagt er, leihen den Göttern ihre eigene Gestalt, Empfindung und Stimme, und jedes Volk leiht ihnen die seine: die Neger denken sich die Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen. Und fast noch schlechter ergeht es den Göttern bei der Schilderung ihres sittlichen Wesens: „Alles legen den Göttern Hesiodos bei und Homeros, was zur Schande bei Menschen gereicht und Tadel hervorruft, Diebstahl, Ehebruch und daß sie einander betrügen." Aber nicht blos diese Schwäche und Menschenähnlichkeit, schon die Vielheit als solche verträgt sich, nach der reineren Einsicht des Xenophanes, nicht mit dem Begriff des göttlichen Wesens. Die Gottheit, zeigt er, müsse das vollkommenste sein, es könne aber nur Ein vollkommenstes geben; die Gottheit könne nur herrschen, nicht beherrscht werden, neben dem höchsten, allesbeherrschenden Gott lassen sich mithin keine anderen, ihm untergeordneten Götter annehmen. Er selbst weiß sich daher nur Eine Gottheit zu denken, die über alles Endliche hoch erhaben ist. „Ein Gott," singt er, „ist bei den Göttern und bei den Menschen der höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar," ein Gott, der, wie es an einer anderen Stelle heißt, ganz Auge ist, ganz Ohr, ganz Denken, der „mühlos alles beherrscht mit der Einsicht seines Verstandes." So tritt hier zuerst der Vielgötterei des griechischen Volksglaubens und der Vermenschlichung des Göttlichen der Monotheismus mit vollem Bewußtsein grundsätzlich entgegen: aus dem Begriff des göttlichen Wesens werden durch einfache Schlüsse die Folgerungen abgeleitet, welche die ganze bestehende Religion im innersten erschüttern mußten.

Es muß gewiß unsere höchste Bewunderung erregen, so reine und erhabene Vorstellungen über die Gottheit, ein so helles Bewußtsein über das, was die Gottesidee fordert, mitten unter einem polytheistischen Volke, fünfhundert Jahre vor Christus, in einem Zeitpunkt zu finden, in welchem die wissenschaftliche Forschung sich kaum in den ersten unsicheren Schritten versucht hatte. Auch die geschichtliche Wirkung dieser Erscheinung werden wir aber nicht zu niedrig schätzen dürfen. Die Angriffe des Xenophanes haben dem griechischen Polytheismus eine Wunde geschlagen, von welcher er sich nicht wieder erholt hat; und steht auch dieser Philosoph mit seinen kühnen Zweifeln an dem bestehenden Religionswesen eine Zeit lang ziemlich vereinzelt, so fehlt es ihm doch theils schon in den nächsten fünfzig Jahren nicht ganz an Nachfolgern, theils sind jene Zweifel in der Folge zu einer Macht herangewachsen, welcher die Volksreligion außer der Gewohnheit der Masse und einzelnen, für das Ganze vollkommen wirkungslosen, Gewaltmaaßregeln kein Vertheidigungsmittel entgegenzustellen hatte.

Einige Jahrzehende nach Xenophanes treffen wir den ephesischen Philosophen Heraklit, wenn auch nicht auf demselben, doch wenigstens auf einem dem seinigen naheliegenden Wege. Die Vielheit der Götter wird von ihm zwar nicht ausdrücklich bekämpft, so weit er auch durch seine Idee der allgemeinen, alles lenkenden Vernunft über sie hinaus ist; aber die mit ihr so nahe zusammenhängenden gottesdienstlichen Gebräuche, die Thieropfer und die Bilderverehrung, erfahren seine entschiedene Mißbilligung, und über die Dichter, welche den Hellenen, wie Herodot sagt, ihre Götter gemacht haben, über Homer und Hesiod, weiß er sich nicht stark genug auszudrücken. Etwas später, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, hören wir die Gedanken und selbst die Ausdrücke des alten Eleaten in einem Bruchstück des Empedokles durchklingen, welches über Apollo, oder auch über den höchsten Gott — denn dieß wissen wir nicht — sagt: ihm könne man nicht nahen, noch mit den Augen ihn schauen oder mit den Händen betasten, denn kein menschlicher Leib und keine Gliedmaßen seien ihm eigen, sondern er sei nur ein heiliger unfaßbarer Geist, der

mit schnellen Gedanken das ganze Weltall durcheile. Um dieselbe Zeit beginnt jene aufklärerische Bewegung, deren ausgesprochenste Vertreter man mit dem Namen der Sophisten zu bezeichnen pflegt; eine Bewegung, welche in kurzer Zeit alle Seiten des griechischen Volkslebens und alle Schichten der Gesellschaft durchdrang, die überlieferten Sitten und Ueberzeugungen gründlich zersetzte, und gegen den religiösen Glauben von Anfang an einen lebhaften Angriff eröffnete. Gleich den ersten Wortführer der Sophistik, Protagoras, hören wir eine Schrift mit der Erklärung beginnen: über die Götter habe er nichts zu sagen, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien, denn die Sache sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie zu ergründen. Ein anderer von den berühmteren Sophisten, Prodikus, suchte zu zeigen, wie die Menschen durch die Verehrung nutzbringender und wohlthätiger Naturgegenstände zum Götterglauben gekommen seien; während der Sophistenschüler Kritias in einem seiner Schauspiele die Religion als die Erfindung kluger Gesetzgeber darstellte, welche durch die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die Wirkung ihrer Gesetze haben unterstützen wollen. Und das letztere war wohl in den Kreisen, auf welche der Einfluß der sophistischen Aufklärung sich erstreckte, die verbreitetste Meinung. Wie in allen andern Staatseinrichtungen und Sitten, so sah diese Schule auch in der Religion nur das Erzeugniß willkührlicher Uebereinkunft, und schon die Verschiedenheit der Religionen schien ihr dieß zu beweisen: wenn der Götterglaube aus der menschlichen Natur stammte, meinte sie, müßten auch alle Menschen die gleichen Götter verehren; daß gerade aus der Natur des menschlichen Geistes und aus den natürlichen Bedingungen seiner Entwicklung die Verschiedenheit der Religionen, wie aller anderen geschichtlichen Lebensformen, hervorgeht, dafür hatten diese griechischen Aufklärer so wenig, als ihre neueren Nachfolger, ein Verständniß.

Wie oberflächlich sie aber auch in dieser Beziehung verfahren mochten: der Geist der Zeit kam ihnen in den geistig bedeutendsten griechischen Städten so hülfreich entgegen, und ihre Denkweise war so wenig auf die Schule beschränkt, daß sie vielmehr um die Zeit des peloponnesischen Kriegs, und nicht blos in Athen,

für die herrschende Ansicht der Gebildeten gelten konnte. Was die Sophisten in Lehrschriften und Prunkreden vortrugen, das predigten die Dichter in anderer Form, mit der bedeutendsten und allgemeinsten Wirkung, vom Theater. Während ein Sophokles in seinen Tragödien seiner frommen Gesinnung nicht minder, als seiner Kunst, ein Denkmal setzte, sehen wir seinen jüngeren Zeitgenossen Euripides, den Schüler des Anaxagoras, mit manchen schönen Glaubens- und Sittensprüchen zugleich eine Masse dogmatischer und moralischer Zweifel vermischen, wir begegnen bei ihm einer so naturalistischen Behandlung der Mythen, daß sich sofort unverkennbar herausstellt, wie weit er sich von dem Standpunkt des alten Götterglaubens entfernt hatte. Der Komiker Aristophanes poltert mit leidenschaftlicher Heftigkeit gegen ihn und gegen alle die Neuerer, unter die er sogar Sokrates rechnet; und wir können nicht bezweifeln, daß es ihm mit seinem Eifer für alte Sitte und alten Glauben in seiner Art ernst war; aber hieß es die Ehrfurcht vor den Göttern wiederherstellen, wenn man diese mit so übermüthiger Ausgelassenheit, wie Aristophanes, dem Gelächter der Zuschauer preisgab, wenn man die Blößen ihrer Menschenähnlichkeit so grell und derb, wie er, aufdeckte, wenn man sie so tief in allen Schmutz des Niedrigen und Gemeinen herabzog? Und daß dieser Bestandtheil seiner Stücke bei seinen Zuhörern weit mehr Anklang fand, als die Ermahnungen zur Rückkehr in die gute alte Zeit und ihren Glauben, daß es schon im ersten Jahrzehend des peloponnesischen Kriegs bei sehr vielen in Athen geradezu für ungebildet und altväterisch galt, noch an Götter zu glauben, sagt er selbst uns. Hält doch sogar sein frommer und oft so abergläubischer älterer Zeitgenosse Herodot sich von den Einflüssen der rationalistischen Aufklärung keineswegs frei; sehen wir doch an einem Thucydides, wie gegen das Ende des fünften Jahrhunderts der tiefste Ernst der Gesinnung, die großartigste sittliche Weltbetrachtung mit gänzlicher Abwesenheit jenes mythischen Elements verknüpft sein konnte, das der altgriechischen Religion so unentbehrlich ist; stellt uns doch eben dieser Geschichtschreiber in ergreifenden Schilderungen die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, das Verschwinden der Frömmigkeit und des Glau-

bens, das Ueberhandnehmen einer nackten Selbstsucht während der inneren Kämpfe der griechischen Staaten vor Augen. Die Sophisten sind mit ihren Angriffen auf den Volksglauben nur die Vorkämpfer einer Denkweise, welche in jener Zeit von den verschiedensten Seiten her vorbereitet sich nicht als das Werk dieser Einzelnen, sondern nur als das Ergebniß der ganzen geschichtlichen Entwicklung betrachten läßt. Um so weniger ließ sich erwarten, daß ein vereinzeltes Einschreiten der Staatsgewalt, Anklagen, wie sie noch zu Lebzeiten des Perikles von den politischen Gegnern dieses Staatsmanns gegen Anaxagoras, später gegen Protagoras und Sokrates erhoben wurden, der Neuerung einen haltbaren Damm entgegensetzen werden. Einzelne sind diesen Angriffen zum Opfer gefallen: Anaxagoras und Protagoras mußten Athen verlassen, Sokrates trank den Giftbecher; aber die Ansichten dieser Männer wurden durch die Verfolgung in ihrer Verbreitung nicht gehemmt, sondern gefördert. Als Protagoras um's Jahr 410 v. Chr. aus Athen floh, hatte der Unglaube, den man in ihm verfolgte, in dieser Stadt längst die tiefsten und ausgebreitetsten Wurzeln getrieben. Eine Wiederherstellung der Volksreligion in ihrer früheren Geltung war bereits zur Unmöglichkeit geworden; aber über den Standpunkt der Sophisten konnte man allerdings hinauskommen, wenn tiefere Geister und gründlichere Denker sich der Aufgabe bemächtigten, welche sie einseitig und ungenügend behandelt hatten.

Ein solcher gründlicherer Denker war Sokrates. Dieser große Philosoph wollte sich zwar grundsätzlich aller theologischen Untersuchungen enthalten; die menschliche Vernunft, glaubte er, sei doch nicht im Stande, das Wesen und die Werke der Gottheit zu ergründen, und diese Forschung habe auch keinen Nutzen; und er tadelte deßhalb die Naturphilosophen, daß sie meinen, sie können den Kunstwerken der Götter auf die Spur kommen. Er seinerseits wollte sich auf die Dinge beschränken, welche das menschliche Leben und die menschlichen Pflichten betreffen. Aber indem er zu diesen Pflichten vor allem auch die der Frömmigkeit und der Gottesverehrung rechnete, war er doch genöthigt, sich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit und ihr Verhältniß zum

Menschen zu bilden, und da er nun hiebei natürlich nur nach Maaßgabe seiner allgemeinen Grundsätze verfahren konnte, so wurde er fast wider Willen der Schöpfer einer Gotteslehre, welche trotz ihrer wissenschaftlichen Mängel von großer Bedeutung für die Folgezeit geworden ist. Wie er nämlich den Werth der menschlichen Handlungen nach der Vernunftmäßigkeit ihrer Zwecke zu beurtheilen gewohnt war, so suchte er auch im Weltganzen zunächst den Zweck auf, dem alles zu dienen habe; diesen glaubte er aber in dem Wohle des Menschen zu erkennen. So kam er denn zu der Ueberzeugung, daß die Welt nur das Werk eines allmächtigen, allgütigen, allweisen und allwissenden Wesens sein könne, eines Wesens, dessen Vernunft die unsrige um ebenso viel übertreffe, als die Größe der Welt, dem sie inwohnt, die unseres Leibes, dessen Auge alles durchschaue, dessen Fürsorge alles, das größte wie das kleinste, umfasse. Dabei hatte Sokrates nicht das Bedürfniß, das Verhältniß dieses seines Vernunftglaubens zu der Volksreligion, der er aufrichtig zugethan war, eingehender zu untersuchen; er redet nach der Weise der Griechen unterschiedslos bald in der Mehrzahl von den Göttern, bald in der Einzahl von Gott oder der Gottheit; er ist überzeugt, daß die Götter alles zu unserem Besten lenken, daß wir uns in ihre Schickungen unbedingt zu ergeben, ihren Geboten unbedingt zu gehorchen haben; und was die Gottesverehrung betrifft, so beruhigt er sich bei dem Satze, daß eine fromme Gesinnung der beste Gottesdienst sei, daß im übrigen jeder die Gottheit nach dem Herkommen seines Volkes verehren möge. Aber doch läßt sich nicht verkennen, daß sein Religionsglaube in der Hauptsache von der Einheit des Göttlichen ausgeht. Er leugnet die vielen Götter der Volksreligion nicht, er hat vielmehr ohne Zweifel alles Ernstes an sie geglaubt; aber über diese vielen Götter hebt sich die Eine weltbildende Vernunft so entschieden als das wesentliche, für die Einrichtung der Welt und die sittliche Aufgabe des Menschen allein maaßgebende heraus, daß jene neben ihr fast als müßige Zuthaten erscheinen. So unterscheidet auch Sokrates selbst in einer Aeußerung, welche uns Xenophon überliefert hat, zwischen beiden, wenn er sagt, sowohl die anderen Götter, wie auch der Bildner und Erhalter des Welt-

ganzen, erweisen uns ihre Wohlthaten, ohne sich selbst unseren Blicken zu zeigen. Die Hauptsache liegt für ihn in der Ueberzeugung, daß alles in der Welt und im menschlichen Leben nach den besten Zwecken, mit vollkommener Vernunft, nach einem einheitlichen Plane geordnet sei; ob es nur Ein Wesen ist, von dem diese Ordnung herrührt, oder ob die höchste Gottheit noch andere Götterwesen als ihre Gehülfen unter sich hat, dieß ist eine Frage, deren Untersuchung ihn wenig bekümmert, weil sie ihm für sein praktisches Glaubensbedürfniß von keiner Erheblichkeit zu sein scheint. Er für seine Person aber mußte der zweiten Annahme schon deßhalb den Vorzug zu geben geneigt sein, weil sie mit dem Glauben seines Volkes, von dem er sich zu trennen nicht für nothwendig und nicht für erlaubt hielt, am besten übereinstimmte. Die Einheit Gottes wird so mit der Vielheit der Volksgötter in der Weise verknüpft, welche den Griechen schon durch ihre Mythologie nahe gelegt war, und in welcher bereits die Dichter den Philosophen voran gegangen waren: die vielen Götter werden zu dem Einen in ein durchaus untergeordnetes Verhältniß gesetzt, sie haben nur dieselbe Vernunft in den einzelnen Theilen der Welt und den einzelnen Beziehungen des menschlichen Lebens zu vertreten, welche als allgemeine, das Weltganze umfassende Macht in dem höchsten Gott angeschaut wird.

Diesem Wege ist die griechische Philosophie auch in der Folge in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter treu geblieben. Auch an solchen fehlt es unter denselben allerdings nicht, welche zur Volksreligion eine schroffere Stellung einnahmen. Hatte Sokrates den höchsten Gott von den übrigen unterschieden, so erklärte sein Schüler Antisthenes mit den Eleaten: in Wahrheit gebe es nur Einen Gott, welchen wir uns nicht nach menschlichem Bilde vorstellen dürfen, nur die Meinung der Völker habe die vielen Götter geschaffen; und er selbst sowohl, als seine Nachfolger, die Cyniker, machten sich durch eine Freigeisterei bemerklich, die wir auch später bei den Cynikern der römischen Kaiserzeit wiederfinden, während sie zugleich die mythischen Ueberlieferungen durch eine freie allegorische Auslegung für moralische Zwecke zu benützen suchten. Ein anderer Sokratiker, der sich aber auch sonst von der ächten sokrati-

schen Lehre weit entfernte, Aristippus, folgte mit seiner Schule den skeptischen Ansichten des Protagoras. Von den jüngeren Schulen, aus der alexandrinischen und der römischen Zeit, sind es die Skeptiker und die Epikureer, welche sich als Aufklärer dem religiösen Glauben entgegenstellen. Die ersteren konnten zwar folgerichtig das Dasein der Götter nicht positiv bestreiten; aber sie erklärten es für ebenso unbeweisbar, als jeden anderen wissenschaftlichen Satz; und im Kampf mit der gleichzeitigen Theologie der stoischen Schule erhob namentlich Karneades, der scharfsinnigste von den alten Skeptikern, schon im zweiten Jahrhundert vor Christus gegen den gewöhnlichen Gottesbegriff Einwendungen, welche ihre Bedeutung heute noch nicht ganz verloren haben. Nach einer andern Seite hin entfernte sich die zahlreiche, namentlich unter den Römern verbreitete Schule der Epikureer von dem Volksglauben. Das Dasein der Götter wollten diese Philosophen nicht bezweifeln, sie erklärten dasselbe vielmehr für ganz unbestreitbar; aber um dem Grundsatz einer rein physikalischen Naturerklärung nichts zu vergeben, und um der abergläubischen Furcht vor der Gottheit ihre Wurzeln abzuschneiden, hielten sie es für nöthig, jede Einwirkung der Götter auf die irdischen Dinge zu beseitigen: die Götter sollten in seliger Ruhe, von unseren Angelegenheiten nicht berührt und nicht in sie eingreifend, als Gegenstand einer uneigennützigen Verehrung, in den leeren Zwischenräumen zwischen den Welten sich aufhalten; innerhalb der letzteren dagegen sollte alles theils vom Zufall, theils von blinder Naturnothwendigkeit regiert werden. Der Monotheismus hatte von diesem Götterglauben, der sich in seinem praktischen Erfolge vom Atheismus kaum unterscheidet, nichts zu hoffen; ihm traten die Epikureer mit demselben Spott entgegen, wie den Mythen der Volksreligion; und ebensowenig konnten die Zweifel der Skeptiker gegen die Volksvorstellungen einer reineren Glaubensweise zugutekommen, da sie das Dasein Eines Gottes und das Dasein vieler Götter für gleich unerweislich hielten. Diese Schulen haben daher die Sache des Monotheismus nur mittelbar gefördert, sofern sie durch die Zersetzung der bestehenden Religionen dazu beitrugen, daß einer neuen der Weg gebahnt wurde.

Indessen hatte diese Denkweise, wie bemerkt, in der griechischen Philosophie nicht die Herrschaft. Die bedeutendsten unter den nachsokratischen Philosophen folgten vielmehr der Richtung, welche schon Sokrates gewählt hatte, um den Polytheismus mit dem Monotheismus zu versöhnen. Zugleich giengen sie jedoch darin über Sokrates hinaus, daß sie sich dem Volksglauben weit freier, als er, gegenüberstellten, und weit bestimmter auf seine Reinigung durch die Philosophie drangen. Kein anderer hat aber in dieser Beziehung einen so eingreifenden, über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Einfluß auf die Entwicklung des religiösen Bewußtseins geübt, als der große Schüler des Sokrates, Plato. Die religiöse Weltanschauung dieses Philosophen ist in ihren Grundbestimmungen ein sehr reiner und geistiger Monotheismus. Ueber und hinter der Erscheinungswelt liegt nach ihm die Welt der ewigen, körperlosen, unveränderlichen Wesenheiten, der Ideen; an der Spitze der gesammten Ideenwelt aber steht das Gute, das unendliche Wesen, welches der Grund alles Denkens und alles Seins ist, welches den Dingen ihre Wirklichkeit und unsern Vorstellungen ihre Wahrheit verleiht, nach dem alle unsere Gedanken und Thätigkeiten ihrer innersten Natur nach hinstreben, wenn wir es selbst auch nur schwer in seiner reinen Gestalt, und meist nur in seinen Abbildern und Wirkungen zu schauen vermögen. Von dem Guten ist Plato's weltbildende Gottheit der Sache nach nicht verschieden, und die Idee des Guten ist es, von welcher sein Gottesbegriff nach allen Seiten hin durchdrungen und bestimmt ist. Die Güte ist die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit, aus Güte hat sie die Welt gebildet, mit Güte und Weisheit lenkt sie die menschlichen Schicksale, im kleinen wie im großen; wer durch Reinheit des Lebens ihre Güte und Vollkommenheit nachahmt, dem müssen alle Dinge am Ende zum besten dienen. An der Idee des Guten sind unsere Vorstellungen über die Gottheit zu messen, nach ihr unsere Pflichten gegen sie zu beurtheilen. Die Gottheit ist nicht eifersüchtig auf das menschliche Glück, wie der Schicksalsglaube des griechischen Volks wähnte, denn der Gute ist neidlos. Sie kann sich nicht verändern und sich nicht anders zeigen, als sie ist, weil das vollkommene unveränderlich und weil alle Lüge ihm fremd ist. Sie

muß durchaus geistiger Natur, über Lust und Unlust erhaben, von allen Uebeln unberührt sein; von ihrer Macht, ihrer Güte, ihrer Weisheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Gerechtigkeit werden wir uns nur die höchsten und reinsten Vorstellungen machen dürfen; die Mythen, welche menschliche Schwächen, Leidenschaften und Verfehlungen von den Göttern berichten, werden wir als unwürdige Fabeln bekämpfen müssen. Auch die wahre Gottesverehrung wird nur in reiner Gesinnung und tugendhaftem Leben bestehen können, nicht in den Gebeten und Gaben, mit denen der Unverstand die Götter zu ehren, die Schlechtigkeit sie zu bestechen hofft. Man wird zugeben müssen, daß dieß Grundsätze sind, wie sie reiner auch auf christlichem Boden kaum gefunden werden; und so haben auch wirklich diese platonischen Aussprüche den Lehrern der christlichen Kirche für ihre Vorstellungen über die Gottheit und für ihre Auffassung biblischer Erzählungen Jahrhunderte lang zur Richtschnur gedient. Ein Philosoph, der solche Ansichten aufstellte, war dem griechischen Polytheismus im wesentlichen entwachsen. Nichtsdestoweniger will auch Plato denselben nicht unbedingt aufgeben. Und einige Anknüpfungspunkte bot ihm allerdings auch sein System. Einestheils nämlich stehen unter und neben der Gottheit oder dem Guten die andern Ideen, welche er auch wohl als die ewigen Götter bezeichnet; anderntheils konnte sich Plato von der volksthümlichen Anschauungsweise nicht trennen, nach welcher die Gestirne, in der unwandelbaren Gesetzmäßigkeit ihres Laufes, für lebendige Wesen gehalten wurden, denen eine weit höhere Vernunft inwohne, als dem Menschen, und ebenso hält er auch das Weltganze für ein lebendes Wesen, von dessen Seele die aller Einzelwesen herstammen. Die Gestirne sind daher, wie er sagt, die sichtbaren Götter, und die Welt nennt er den gewordenen Gott, dessen Schönheit und Vollkommenheit er nicht hoch genug zu preisen weiß. Die übrigen Gottheiten des griechischen Volksglaubens dagegen, einen Apollo, eine Here, eine Athene u. s. w. betrachtet er, wie er unzweideutig zu verstehen giebt, als mythische Gebilde. Auch sie will er deßhalb allerdings aus dem öffentlichen Kultus nicht entfernt, und den Glauben an dieselben der öffentlichen Erziehung zu Grunde gelegt wissen; denn zuerst, sagt er, müssen die Menschen durch Lü-

gen erzogen werden, dann erst durch die Wahrheit, zuerst durch Mythen, dann durch wissenschaftliche Erkenntniß; wer daher zu der letzteren nicht gelangt, wie dieß bei der Masse der Menschen der Fall ist, der bleibt sein Leben lang auf die Mythen und die ihnen entsprechende Form der Gottesverehrung verwiesen. Nur um so ernstlicher dringt aber der Philosoph darauf, daß die Mythen selbst aus sittlichen uud philosophischen Gesichtspunkten gereinigt, daß alles sittlich nachtheilige und der Gottheit unwürdige aus der religiösen Ueberlieferung und dem Kultus entfernt werde; und eben hierin liegt der Hauptgrund der Strenge, mit der er über die großen Dichter seines Volks urtheilt, und einem Homer und Hesiod in seinem Staate den Eintritt verwehrt. Als Künstler würde er sie vielleicht dulden, als Religionslehrer muß er sie verwerfen. Alles zusammengenommen ist mithin dieß seine Stellung zu unserer Frage. Er selbst ist Monotheist und dieser Monotheismus erleidet durch die Lehre von der höheren Natur der Gestirne kaum eine Beschränkung; denn diese „sichtbaren Götter" stehen zu dem Einen unsichtbaren Gott wesentlich in dem gleichen Verhältniß, wie der Mensch oder sonst eines von den endlichen Wesen. Als Volksreligion hält er dagegen den hellenischen Polytheismus für unentbehrlich; aber er knüpft seine Zuläßigkeit an die Bedingung, daß er einer durchgreifenden Reform unterworfen und dadurch in seinen Wirkungen mit jenem Monotheismus so viel wie möglich in Einklang gebracht werde.

Mit Plato ist Aristoteles in allen Hauptpunkten einverstanden. Die Lehre von der Einheit Gottes ist bei ihm noch schärfer ausgeprägt, als bei jenem. Wie die Welt nur Eine ist, zeigt er, so müsse sie auch von Einer höchsten Ursache bewegt werden; und diese Ursache kann, wie er weiter ausführt, nur der außerweltliche, reine, in nie schlummernder Denkthätigkeit ununterbrochen wirkende Geist sein. Zugleich tritt bei ihm die Bestimmung, daß die Gottheit ein persönliches Wesen sein müsse, ausdrücklicher, als bei Plato, hervor, und ist tiefer in seinem ganzen System begründet. Dagegen wird der sokratisch-platonische Vorsehungsglaube wesentlich beschränkt: die Gottheit ist nach Aristoteles wohl die erste bewegende Ursache, welche der Drehung des

Himmels ihren Anstoß giebt, und das höchste Gut, dem alles zustrebt; es herrscht wohl in der Natur eine durchgängige, unbewußt von innen heraus in ihr wirkende Zweckthätigkeit, und im menschlichen Leben ein natürlicher Zusammenhang des sittlichen Werthes mit dem inneren Glücke: aber für ein unmittelbares, auf's einzelne sich erstreckendes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf ist im aristotelischen System kein Raum. Neben dem höchsten Gott nimmt ferner auch Aristoteles in den Geistern der Sternsphären eine Anzahl anderer ewiger Wesen an, wie er denn auch das Weltganze für ungeworden und unvergänglich erklärt, weil die göttliche Wirksamkeit auf die Welt ebenso ewig, wie die Gottheit selbst, sein müsse. Auf jene Sterngeister deutet auch er den polytheistischen Götterglauben, so weit er ihm eine Wahrheit zugesteht; „alles übrige aber," sagt er, „sind mythische Zuthaten, zur Gewinnung der Masse, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind." Wir haben daher hier gleichfalls einen Monotheismus, welcher durch die Annahme von Sterngeistern nur wenig modificirt ist, und welcher sich von dem platonischen hauptsächlich nur durch seine strengere, phantasielosere Haltung unterscheidet; einen Monotheismus, welcher für sich der Volksreligion nicht bedarf, welcher sie aber doch als politische Nothwendigkeit duldet, und in seinem eigenen System gewisse Anknüpfungspunkte für sie offen läßt.

Bei der nächsten von den großen griechischen Philosophenschulen, bei der Stoa, wird dieser Monotheismus zum Pantheismus. Ein Wesen ist es nach stoischer Lehre, welches den Stoff und die Form aller Dinge aus sich hervorgehen ließ, und sie am Ende dieser Weltzeit wieder in sich zurücknehmen wird, um nach Ablauf einer bestimmten Periode dieselbe Welt auf's neue zu schaffen und den Kreislauf der Dinge, wie er von Ewigkeit her dauert, so auch in alle Ewigkeit fortzuführen. Dieses Wesen ist zugleich der Urstoff und die Urkraft; es ist das schöpferische Feuer, welches in seiner Umwandlung die übrigen Elemente hervorbringt; es ist aber auch der höchste Geist, die Vernunft und das Gesetz der Welt, die Gottheit. Alles, was ist, ist aus diesem göttlichen Wesen geworden und von ihm getragen; alle Naturkräfte und alle Geister

sind nur Theile der Einen Kraft, welche sich durch alles ergießt. Sofern nun in allem eine göttliche Kraft wirkt, kann alles zum Gegenstand der religiösen Verehrung gemacht, zu einer Gottheit personificirt werden; da es aber in Wahrheit nur Eine Urkraft ist, welche sich in allen Dingen unter verschiedener Form zur Erscheinung bringt, so dürfen jene Göttergestalten nicht für selbständige persönliche Wesen, sondern nur für mythische Darstellungen der Naturkräfte gehalten werden, die aus der Einen Quelle des göttlichen Wesens entsprungen in tausend Armen das Weltall durchströmen. Nach diesem doppelten Gesichtspunkt bestimmt sich die Auffassung der Religion in der stoischen Schule. Einestheils führen die Stoiker gegen die Skepsis und den Epikureismus die Sache des Volksglaubens; sie suchen zu zeigen, daß die Göttervorstellungen und die Mythen, selbst die scheinbar unwürdigsten und vernunftwidrigsten, ihren guten Sinn haben, sie wollen auch den Weissagungsglauben und ähnliche Dinge in Schutz nehmen. Andererseits aber können sie dieß alles nicht in demselben Sinn gutheißen, den es im Glauben des Volks hatte: an die Stelle der Götter treten ihnen Naturdinge, die Gestirne, die Elemente, die Früchte der Erde, die großen Männer und Wohlthäter der Menschheit; an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen die natürlichen Vorzeichen künftiger Ereignisse, welche der kundige vermöge des Zusammenhangs aller Dinge erkennen und entziffern kann. Ihre Behandlung der Volksreligion ist daher eine fortwährende Umdeutung derselben; sie sind die Haupturheber jener allegorischen Erklärungsweise, welche von den Griechen zu den Juden und weiterhin zu den Christen gekommen ist und bei beiden so viele Verwirrung gestiftet hat. Ein pantheistischer Monotheismus sucht sich hier mit dem Polytheismus durch künstliche Mittel abzufinden. Daß aber beide nichtsdestoweniger verschiedenen Wesens sind, dieß verbirgt sich auch bei den Stoikern nicht ganz. Auch von ihnen sind uns nicht allein viele schöne Aussprüche über die Gottheit, über die Werthlosigkeit eines blos äußerlichen Gottesdienstes und die Nothwendigkeit einer geistigen Gottesverehrung, sondern auch sehr scharfe und freie Urtheile über die Mythen und den Kultus des Volksglaubens überliefert; aber die Schule im ganzen hatte zu

wenig kritischen Sinn, um sich über ihr Verhältniß zu demselben vollkommen klar zu werden.

In Plato, Aristoteles und den Stoikern haben wir nun die drei Hauptquellen der Religionsansichten kennen gelernt, an welche sich viele Jahrhunderte lang in der griechisch-römischen und der griechisch-orientalischen Welt alle die hielten, denen die Volksreligion zu trübe, die Religionslosigkeit zu trostlos und zu leer war. In dem Eklekticismus der römischen Periode verschmolzen sich die Lehren jener Männer in den verschiedensten Mischungsverhältnissen; zugleich verbreitete sich aber auch bei den Philosophen mehr und mehr die Neigung, sich an die positive Religion anzulehnen und von göttlicher Offenbarung die Mittheilung der Wahrheit zu erwarten, an deren selbstthätiger Auffindung das ermattende Denken schon seit dem Auftreten der Skepsis zu verzweifeln begonnen hatte. Und je weiter nun durch die reinere Gottesidee der platonischen und aristotelischen Schule die Gottheit über alles endliche und irdische hinausgerückt war, um so lebhafter regte sich das Bedürfniß, eine Vermittlung zwischen beiden in solchen Wesen zu finden, die höher sein sollten, als der Mensch, aber zugleich der Welt und dem Menschen näher stehen, als die Gottheit. Daher die Bedeutung, welche jetzt der Dämonenglaube gewinnt. Früher war dieser Glaube nur ein untergeordneter Bestandtheil der Volksreligion gewesen, den Philosophen, wie Plato, wohl gelegenheitlich benützten, der aber ihrer eigenen Ueberzeugung fremd blieb. Jetzt wurde er eine Sache des ernstlichsten religiösen Interesses. Von dem Einen Gott der Philosophen hatte man zu hohe Begriffe, als daß man ihn mit seiner Thätigkeit und seinem Wesen in den Naturlauf und die menschlichen Angelegenheiten zu verflechten gewagt hätte. Die Volksgötter, welche in beide verflochten sein sollten, wußte man ebendeßwegen nicht für Götter im strengen und vollen Sinn zu halten. Aber das Bedürfniß, welches den Polytheismus erzeugt hatte, war noch nicht beseitigt; man konnte sich von der Gewohnheit nicht losmachen, das Göttliche in sinnlicher Gegenwart und begrenzter Erscheinung sich zur Anschauung zu bringen Was blieb übrig, als der Gottheit eine Anzahl von untergeordneten Wesen zur Seite zu stellen, welche das Band zwischen ihr und der

Welt sein sollten, indem sie die göttlichen Kräfte in's Endliche überführten, die einzelnen Theile der Welt und die einzelnen Menschen in ihre besondere Obhut nahmen? Diese Wesen sind nun die Dämonen. Sie sind die alten Götter des Polytheismus, aber ihrer Selbstherrlichkeit entkleidet, dem Einen monotheistischen Gott als seine Diener und Werkzeuge untergeordnet. Indem die Dämonen für das religiöse Bewußtsein in die Stelle der Götter einrücken, erklärt sich der Polytheismus bereit, sich dem Monotheismus zu unterwerfen, falls dieser ihm innerhalb seiner wenigstens eine untergeordnete Stellung zu gewähren geneigt sei.

Diese Neigung war nun eben damals in der einzigen streng monotheistischen Religion des Alterthums, im Judenthum, weit verbreitet. In den nächsten Jahrhunderten nach dem babylonischen Exil war in dem Glauben an Engel und Teufel ein neues Element in den jüdischen Vorstellungskreis eingedrungen, welches der polytheistischen Denkweise innerhalb des Monotheismus eine gewisse Befriedigung darbot. Zwischen den alten Göttern, welche sich als Dämonen und Untergötter einem höchsten Gott unterworfen hatten, und zwischen den dienstbaren Geistern, welche den Einen Gott des Judenthums jetzt umgaben, war der Unterschied so gering, daß einer Verschmelzung beider nichts wesentliches im Wege zu stehen schien. Und bereits begannen auch die jüdischen Alexandriner eine Theorie über die göttlichen Kräfte und über den Träger aller dieser Kräfte, den „Logos" oder das Wort Gottes, aufzustellen, in welcher der jüdische Engelglaube mit dem griechischen Dämonenglauben und mit den Lehren der Philosophen von den Ideen und von der allgemeinen, alles durchdringenden göttlichen Vernunft (dem göttlichen „Logos") die engste Verbindung eingieng. Diese Verschmelzung der Religionen war aber auch noch von einer anderen Seite her vorbereitet. Theils durch die Völkermischung der alexandrinischen und römischen Zeit, theils durch die griechische Philosophie waren die Schranken durchbrochen worden, welche bis dahin die Nationen in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit von einander getrennt hielten. Der Hellene mußte sich gewöhnen, auch bei den „Barbaren" die sittlichen und geistigen Eigenschaften anzuerkennen, auf deren vermeintlichen Alleinbesitz sich seine stolze

Verachtung alles ungriechischen bisher gestützt hatte; der Jude mußte an der ausschließlichen Erwählung seines Volkes irre werden, nachdem er bei den Griechen einer überlegenen Geistesbildung, die denn doch auch eine Gottesgabe war, und auch in religiösen Dingen einer Einsicht begegnet war, mit deren Anerkennung sich seine Nationaleitelkeit kümmerlich genug durch das bodenlose Vorgeben abfand, daß die alten griechischen Weisen ihre Schätze von den jüdischen Propheten und den alttestamentlichen Schriften geborgt haben. So kam allmählich die Erkenntniß zum Durchbruch, deren nachhaltige Verbreitung der stoischen Schule vor allem zum unsterblichen Verdienst anzurechnen ist: daß alle Menschen vermöge ihrer vernünftigen Natur gleiches Wesens seien und unter dem gleichen Gesetz stehen; daß sie dieselben natürlichen Rechte und dieselben sittlichen Pflichten haben; daß sie alle gleichsehr als Kinder Gottes, als Bürger eines und desselben, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinwesens zu betrachten seien. Man lernte das Verhältniß des Menschen zur Gottheit als ein unmittelbares und innerliches, an keine Nationalität, keinen Stand, kein Geschlecht gebundenes auffassen, den Gottesdienst der frommen Gesinnung und des tugendhaften Lebens für wesentlicher ansehen, als die nationalen Kultusformen, die priesterliche Vermittlung für den Verkehr des Menschen mit der Gottheit entbehren. Diese Läuterung des sittlich religiösen Bewußtseins hatte sich in umfassenderer Weise zuerst bei den Griechen und durch die griechische Philosophie vollzogen; auch das Judenthum hatte sich ihr aber nicht verschlossen, und seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert war hier im Essäismus eine Parthei aufgetreten, welche mit dem griechischen Neupythagoreismus und durch diesen mit der gesammten Philosophie jener Zeit unverkennbar zusammenhängend, einer innerlichen, weltscheuen, auf Armuth und Entsagung, auf allgemeine Menschenliebe und Aufhebung aller Ungleichheit unter den Menschen gerichteten Frömmigkeit sich ergab, gegen die nationalen Messiashoffnungen dagegen sich gleichgültig verhielt, das ganze Opferwesen, den Mittelpunkt der jüdischen Gottesverehrung, verwarf, und den hierarchischen Einrichtungen des Judenthums einen klösterlich organisirten Verein von Asceten gegenüberstellte. Diese

Veränderung des sittlichen Bewußtseins hängt aber selbst wieder mit der Entwicklung der Vorstellungen von der Gottheit auf's engste zusammen. Wenn an die Stelle der vielen Volksgötter der Eine Gott trat, dessen Reich die ganze Welt ist, so mußte auch Ein göttliches Recht und Gesetz alle Menschen umfassen, es mußte ebendamit nicht allein der nationale Partikularismus fallen, sondern auch der allgemeine Gottesdienst des frommen Lebens den besonderen und äußerlichen Kultusformen gegenüber als das wesentliche erscheinen. Ebenso aber umgekehrt: wenn man sich der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Menschen bewußt wurde, konnte man nicht an der Verschiedenheit ihrer Götter festhalten, wenn die Menschheit nur Eine ist, wenn sie Eine Bestimmung hat und unter Einem Gesetz steht, wird es nur eine und dieselbe Macht sein können, von der alle Menschen geschaffen und beherrscht sind. Der Glaube an die Einheit Gottes und der Glaube an die Gleichheit aller Menschen und ihrer sittlichen Aufgaben bedingen sich gegenseitig; beide haben sich daher zusammen in der alten Welt entwickelt und so dem Christenthum den Boden bereitet, in welchen es den Keim einer neuen Religion und eines neuen sittlichen Lebens nicht etwa nur von außenher einpflanzen, sondern aus dem es selbst erst nach den Gesetzen geschichtlicher Entwicklung herauswachsen und seinen Nahrungsstoff ziehen konnte.

Aber so bedeutend auch die Stelle ist, welche die griechische Philosophie unter den Vorbereitungen des Christenthums einnimmt: als nun dieses selbst in seiner Eigenthümlichkeit hervortrat und den polytheistischen Volksreligionen der Vorzeit den Krieg erklärte, da wurde eben diese Philosophie der letzte Vorkämpfer des Heidenthums. Ohne alle Einschränkung kann man dieß allerdings nicht sagen. Nicht ganz wenige von den philosophisch gebildeten traten zu der neuen Religion über; noch weit mehrere erwarben sich als Christen in den Schulen der Philosophen die wissenschaftliche Bildung, deren sie zur Vertheidigung und zum theologischen Ausbau ihres Glaubens bedurften. Die hellenische Philosophie hat so nicht blos außer der Kirche und gegen die Kirche, sondern auch in ihr und für sie gewirkt; und eine genauere Untersuchung würde zeigen, daß ihr Einfluß auf die christliche Theologie und

die christliche Sitte von Anfang an ungleich umfassender und nachhaltiger gewesen ist, als man sich dieß gewöhnlich vorstellt. Aber die Mehrzahl der griechischen Philosophen stand einem Glauben, der ihnen in dem positiven seiner Dogmatik als Aberglaube, in seiner Bekämpfung der bestehenden Religionen als Frevel erschien, mit tiefer Geringschätzung, und seit dieser Glaube zu einer gefahrdrohenden, am Ende zu einer siegreichen Macht herangewachsen war, mit bitterem Hasse gegenüber. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts faßte die griechische Philosophie alle Kräfte, die ihr noch geblieben waren, in der neuplatonischen Schule zum letztenmale zusammen. Das Lehrsystem dieser Schule erscheint seinem theologischen Inhalt nach als ein scharfsinnig durchgeführter Versuch, den philosophischen Monotheismus mit jenem Polytheismus, von dem sich der Sinn des Hellenen so schwer losriß, zu verknüpfen. Die Art der Verknüpfung ist derjenigen nahe verwandt, welche uns schon in der stoischen Lehre begegnet ist, wenn auch die näheren Bestimmungen anders lauten. Ein höchstes Wesen wird angenommen, bestimmungslos, unfaßbar, unbegreiflich, aber zugleich die Quelle alles Seins und der Sitz aller Vollkommenheit. Von ihm geht durch ein Ueberfließen seiner Fülle, durch eine naturnothwendige Wirkung seiner Kraft, die Stufenreihe des Endlicheu aus; aber je weiter sich die Dinge von ihrem Urquell entfernen, je mehr Vermittlungen zwischen beiden liegen, um so unvollkommener werden sie, bis am Ende das lautere Licht der göttlichen Kräfte in dem Dunkel der Materie erlischt. Alle Dinge bilden somit eine Stufenleiter abnehmender Vollkommenheit; alle sind von göttlichen Kräften getragen, diese sind aber in verschiedenem Maaß und verschiedener Reinheit an sie vertheilt. Eben deßhalb aber, sagen die Neuplatoniker, ist es nothwendig, daß wir von den tieferen Stufen durch die natürlichen Zwischenglieder zu den höheren vordringen, daß wir uns von den unteren Göttern in geordnetem Aufsteigen zu dem höchsten Gott hinführen lassen, daß wir die sinnlichen Vermittlungen der geistigen Güter nicht verschmähen; und indem sie nun griechische und orientalische Gottheiten mit aller Willkühr der herkömmlichen allegorischen Erklärung auf die abstrakten Kategorieen ihrer Metaphysik umdeuten, indem sie die naturgemäße

Vermittlung eines höheren Lebens nicht in der Erkenntniß und Bearbeitnng des Wirklichen, sondern in den gottesdienstlichen Handlungen aller Volksreligionen und Geheimdienste, in Opfern und Gebeten, Wahrsagung und Weihen, Bilderverehrung und Theurgie suchen, findet alles rohe und phantastische der Mythologie, alle Aeußerlichkeiten des Kultus, all der vielgestaltige Aberglaube von Jahrtausenden in ihrem System eine erkünstelte Rechtfertigung. Der reineren Lehre und der sittlichen Kraft des Christenthums konnte dieses System freilich auf die Dauer nicht Stand halten; aber so groß war selbst im Unterliegen die Macht des ermatteten und sich selbst in so vielen Beziehungen untreu gewordenen griechischen Geistes, daß die siegreiche Kirche die gleiche Philosophie, welche ihr den hellenischen Boden bis auf's äußerste streitig gemacht hatte, noch während des Kampfes in sich aufnahm. Der Neuplatonismus ist besiegt worden, so weit er sich mit dem Heidenthum identificirt hatte; als eine Form der christlichen Spekulation hat ihn die Kirche sich angeeignet, den Schriften, welche ein christlicher Neuplatoniker dem Areopagiten Dionysius unterschoben hatte, die höchste Verehrung gezollt, ihre Dogmen, ihre Sacramente, ihre hierarchischen Einrichtungen mit denselben Gründen vertheidigt, welche sie früher bei ihren heidnischen Gegnern zu bekämpfen gehabt hatte. Auch nach dieser Seite läßt sich der Einfluß des griechischen Wesens bis in die Gegenwart herab verfolgen. Ungleich wichtiger ist aber freilich der Dienst, welchen die griechische Wissenschaft in der entgegengesetzten Richtung, durch die Läuterung der religiösen Vorstellungen und die Reinigung der sittlichen Begriffe, der ganzen Folgezeit geleistet hat; und von dieser Leistung wünsche ich, so weit die engen Grenzen meiner Aufgabe es verstatteten, eine nicht allzu ungenügende Vorstellung gegeben zu haben.

2.

Pythagoras und die Pythagorassage.

Es ist ein eigenthümlicher Zug in der menschlichen Natur, daß ihr das große, was uns im Leben entgegentritt, so wie es in der Wirklichkeit ist, nur selten genügt; je bedeutender vielmehr der Eindruck ist, den eine Person oder ein Ereigniß zurückläßt, um so stärker ist auch bei den meisten die Neigung, ihr geschichtliches Bild mit freien Zuthaten zu bereichern, es zu idealisiren, es nach dogmatischen Voraussetzungen oder praktischen Interessen umzugestalten, es mit dem Glanze des wunderbaren zu umgeben. Der Freund der Dichtung wird sich dieses Hanges erfreuen, der Psycholog wird ihn ohne Mühe aus dem Wesen der Phantasie erklären; aber er ist die Verzweiflung des Geschichtsforschers, dem er es so oft unmöglich macht, den historischen Kern aus dem Gewirre von Sage und Dichtung herauszufinden, welches viele von den größten Erscheinungen und den wichtigsten Vorgängen umrankt hat. Auf keinem anderen Gebiete haben wir aber mit dieser Neigung in höherem Grade zu kämpfen, als auf dem der Religionsgeschichte. Denn einestheils fallen die meisten Religionen mit ihrer Entstehung und ihren wichtigsten Veränderungen in Zeiten, in denen es zu einer geschichtlichen Erinnerung überhaupt noch nicht gekommen ist, oder sie gehören wenigstens Bildungskreisen an, denen es an historischem Sinn und Bewußtsein viel zu sehr fehlt, als daß sie dem Reize zur sagenhaften Ausschmückung der Thatsachen zu widerstehen, das geschichtliche in den Erzählungen vom ungeschichtlichen kritisch zu sondern wüßten; anderntheils bringt

es der eigenthümliche Inhalt und Standpunkt der religiösen Ueberlieferung mit sich, daß man hier mehr, als bei jeder andern Geschichte, außerordentliches zu erwarten, von den natürlichen Ursachen der Erfolge auf übernatürliche zurückzugehen, die handelnden Personen, als Organe der Gottheit, über die Schranken ihrer Individualität, ja über die der menschlichen Natur, hinauszurücken geneigt ist. Der Geschichtsforscher kommt daher hier gerade besonders oft in den Fall, von mühsamen Untersuchungen nur eine kleine Ausbeute an geschichtlich gewissen oder auch nur wahrscheinlichen Thatsachen heimzubringen; und je umsichtiger er den Werth und die Glaubwürdigkeit der Erzählungen prüft, um so häufiger wird es ihm begegnen, daß er nicht über das negative Ergebniß hinausgelangt, es könne sich in der Wirklichkeit nicht so verhalten haben, wie unsere Berichte behaupten, was aber eigentlich geschehen ist, lasse sich nicht mehr mit Sicherheit ausmitteln. Ohne Frucht wird freilich seine Arbeit auch in diesem Fall nicht sein. Kann sie uns auch das Wissen, welches wir suchen, nur theilweise verschaffen, so wird sie uns doch um so sicherer von dem Wahne eines vermeintlichen Wissens befreien, und müssen wir auch auf die geschichtliche Kenntniß mancher Vorgänge verzichten, so ist doch die Sagenbildung auch eine That des menschlichen Geistes, der es sich verlohnt auf ihren oft so verschlungenen Pfaden nachzugehen.

Auch die Geschichte des Pythagoras verdankt einen wesentlichen Theil ihres Interesses dem Sagenkreis, der sich an sie angesetzt hat. Die ehrwürdige Gestalt dieses Weisen strahlt im Licht eines mehr als zweitausendjährigen Ruhmes; an seiner großen geschichtlichen Bedeutung, an seinem vielseitig eingreifenden Einfluß können wir nicht zweifeln; aber wenn wir angeben sollen, was er denn nun eigentlich gewesen ist und wie er gewirkt hat, so kommen wir sofort in Verlegenheit. Wir wissen wohl, wie spätere Zeiten sich seine Persönlichkeit und sein Leben vorgestellt haben; aber in diesen Vorstellungen ist des abenteuerlichen und offenbar ungeschichtlichen so viel, daß es schwer ist, durch das dichte Gestrüppe von Sagen, das ihn umgiebt, den Weg zur geschichtlichen Betrachtung zu finden; und auch wer am weitesten darin

vorgedrungen ist, der wird sich immer noch gestehen müssen, daß seine Ergebnisse von der Sicherheit und Vollständigkeit einer genauen geschichtlichen Kenntniß weit entfernt sind. Ich stelle im folgenden zunächst das in der Kürze zusammen, was sich über Pythagoras und seine Geschichte mit annähernder Gewißheit behaupten läßt, um dann hieran anknüpfend zu zeigen, was die Sage aus diesem historischen Grundstock gemacht hat.

Das Leben des Pythagoras gehört dem sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt an; wahrscheinlich kam er noch im ersten Viertheil desselben zur Welt und hat sein Ende nicht mehr erlebt. Es war dieß für das griechische Volk eine Zeit der mannigfaltigsten und fruchtbarsten Thätigkeit, der eingreifendsten und wohlthätigsten Fortschritte. Nach der unruhigen Bewegung, in welche die dorische Wanderung im zwölften und eilften Jahrhundert fast alle griechischen Stämme versetzt hatte, und nach der endlichen Feststellung der Grenzen, die sie von da an einnahmen, war seit dem 9ten Jahrhundert eine Periode des staunenswerthesten äußeren Wachsthums eingetreten. Die Hellenen waren zwar keine welterobernde Nation, wie die Römer; aber als rüstige Seefahrer und rührige Kaufleute zogen sie ein weites Gebiet durch Anlegung von Kolonieen in den Bereich ihres Handels und ihrer Bildung. Gerade im sechsten Jahrhundert hatte diese Kolonisation ihren Höhepunkt erreicht. Von der Krim bis nach Nordafrika, von den Kaukasusländern bis nach Unteritalien und Sicilien, ja bis in's ferne Gallien und bis zu den Säulen des Herkules, waren die Inseln und Küsten mit hellenischen Pflanzstädten bedeckt, von denen die meisten eine hohe Stufe der Macht und des Wohlstandes erreichten. Das schwarze wie das mittelländische Meer war den Griechen zinsbar; mit dem Handel gieng die Thätigkeit der Gewerbe Hand in Hand; mit den Schätzen der Fremde strömte ein Reichthum neuer Anschauungen und erweiterter Weltkenntniß in die Städte, mit dem Wohlstand wuchs das Selbstgefühl und die Bildung ihrer Bürger, und auch die kriegerische Tüchtigkeit derselben wurde durch Erfolge genährt, welche sich in der Regel nur mit den Waffen in der Hand erringen und behaupten ließen. Die alten Verfassungsformen wurden fast allenthalben für den erweiter-

ten Gesichtskreis, die gesteigerten Ansprüche und die veränderten Verhältnisse zu eng; die Herrschaft des Grundadels wurde durch freiere Einrichtungen verdrängt; in vielen Städten stürzte zunächst ein ehrgeiziger Volksführer die Aristokratie, um eine Gewaltherrschaft für sich und seine Familie zu begründen, die nach einem oder zwei Menschenaltern der Demokratie weichen mußte. Nachdem schon im neunten Jahrhundert Lykurg das spartanische Staatswesen durch Gesetze geordnet hatte, gaben im siebenten Zaleukus und Charondas, bald nach dem Anfange des sechsten der große Solon ihre vielbewunderten Gesetze. Der Wettkampf der Kräfte und die Reibung der Partheien gab reichliche Anregung zum Nachdenken über die sittlichen Aufgaben des Menschen und den Gang des menschlichen Lebens; aus der Schule der Erfahrung gieng jene Spruchweisheit hervor, deren Blüthe die griechische Sage durch die Erzählung von den sieben Weisen in den Anfang des sechsten Jahrhunderts verlegt hat. An die Betrachtung des Menschenlebens schloß sich die der Natur an: ein volles Menschenalter vor Pythagoras hatte der Milesier Thales in der altjonischen Schule die ersten Keime der griechischen Philosophie niedergelegt, und so dürftig auch seine Wahrnehmungen noch waren, so ist doch aus diesen unscheinbaren Anfängen in raschem Wachsthum die glänzendste wissenschaftliche Entwicklung hervorgegangen. Noch älter ist der Aufschwung der griechischen Kunst; und es ist nicht blos die Dichtkunst, welche nach den unsterblichen Werken des homerischen Zeitalters in der äolischen Lyrik, in der Elegie und der Lehrdichtung neue Bahnen betrat, sondern bereits hatte auch die bildende Kunst und die Baukunst, durch eingreifende technische Erfindungen unterstützt, sich von der früheren Gebundenheit zu befreien, einen eigenthümlich hellenischen Styl auszubilden begonnen. Auch in dem religiösen Glauben und dem Kultus kommen tiefgehende Neuerungen zum Vorschein. Einerseits hatte sich schon seit Jahrhunderten still und allmählich eine Reinigung und Vertiefung des religiösen Bewußtseins vollzogen, für welche der Dienst des Apollo und der Einfluß seiner Orakel den Mittelpunkt bildet; andererseits sehen wir seit dem siebenten Jahrhundert in den dionysischen Mysterien, unter der Auktorität altehrwürdiger Namen, wie

Orpheus und Melampus, Anschauungen und Kulte auftreten, welche der älteren Zeit theils ganz fremd, theils auf kleinere Kreise und örtliche Ueberlieferungen beschränkt waren. Das Absterben der Natur im Winter und ihr Wiederaufleben im Frühling, wie es in den alten Symbolen und Mythen des Demeter- und Dionysosdienstes dargestellt war, wird jetzt auf die menschliche Seele und ihre Geschichte übergetragen; der Glaube an eine jenseitige Vergeltung gewinnt an Inhalt und Verbreitung, und seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts begegnet uns die Lehre, welche diesem Glauben bei den Griechen zum hauptsächlichsten Stützpunkt gedient hat, die Lehre von der Seelenwanderung: sei es, daß sie um diese Zeit aus Aegypten eingeführt wurde, oder daß sie schon früher vorhanden, aber bis dahin unbeachtet, jetzt erst aus der Verborgenheit hervortrat. Jene Zeit war so auf allen Gebieten, und namentlich auf dem des geistigen und sittlichen Lebens, in einer Umgestaltung, im Uebergang zu einem neuen begriffen, das seine Vollendung und bestimmtere Ausbildung erst von der Zukunft zu erwarten hatte. — Wie es aber in solchen bewegten und vorwärtsstrebenden Zeiten immer der Fall ist, so mochte auch ein Grieche des sechsten Jahrhunderts in der seinigen gar manches finden, was sein Mißfallen und seine Besorgniß hervorrief. Durch den Verfall der älteren Ordnungen und den Streit der Partheien war das öffentliche Leben vieler Städte in tiefe Zerrüttung gerathen. Die demokratische Freiheit, welche sich Bahn brach, war ohne Zweifel nicht selten in Ungebundenheit ausgeartet, und noch mehr, als dieß wirklich der Fall war, mochte es strengdenkenden Männern der alten Zeit so erscheinen. Die Gewaltherrschaft der Tyrannen, wenn sie auch für die meisten Städte eine wohlthätige Uebergangsform war, brachte doch für die Gegenwart alle die Uebel mit sich, welche vom Despotismus, selbst dem aufgeklärten, nie zu trennen sind, und gerade die Vaterstadt des Pythagoras, Samos, machte darüber eben damals, seit dem zweiten Drittheil des sechsten Jahrhunderts, unter der glänzenden Regierung des Polykrates, ihre Erfahrungen. Von außen her drohten, erst durch das Anwachsen der lydischen Macht, dann durch die Gründung des persischen Reiches, Gefahren, die sich bald nach der Mitte des sechsten Jahr-

hunderts über die kleinasiatischen Griechen in verheerenden Stürmen entladen sollten. Eine derartige Zeit war in der That ganz geeignet, einem ernsten und tiefsinnenden Manne zu reformatorischem Auftreten die vielfachste Anregung zu geben.

In welcher Weise nun und durch welche Vermittlungen Pythagoras die Bildungsstoffe zugeführt wurden, die in jener Zeit lagen, darüber ist uns zwar mancherlei überliefert; aber keine von diesen Ueberlieferungen ist so beschaffen, daß wir mit einiger Sicherheit darauf bauen können. Nur das wissen wir, was schon der alte Heraklit, wenige Jahrzehende nach Pythagoras' Tode, bezeugt, daß er der wißbegierigste nud kenntnißreichste Mann seiner Zeit war. Bei dieser Forschung war es ihm aber nicht blos um wissenschaftliche Erkenntniß zu thun: hat sich auch in der Folge eine Schule von Philosophen und Naturforschern an ihn angeschlossen, so ist doch das wissenschaftliche Gebiet weder das einzige noch das ursprünglichste Feld seiner Thätigkeit. Pythagoras ist einer von jenen umfassenden Geistern, in denen die mannigfaltigsten Bestrebungen und Bildungselemente sich verknüpfen, und von denen befruchtende Wirkungen nach den verschiedensten Seiten hin ausgehen. Zunächst aber war es das sittlich-religiöse Leben, für das er wirken wollte; und er schließt sich insofern an eine Reihe verwandter Erscheinungen an, welche um dieselbe Zeit und schon früher hervortreten, wie die orphisch-dionysischen Mysterien, wie Epimenides, der kretische Prophet, der Solon's Reform in Athen unterstützte, wie Pherecydes, der angebliche Lehrer des Pythagoras, und andere religiös und politisch bedeutende Männer. In diesem Sinne scheint Pythagoras schon in seiner Vaterstadt Samos thätig gewesen zu sein. Seinen eigentlichen Wirkungskreis fand er aber in den unteritalischen Griechenstädten, welche damals mit ihren kleinasiatischen Stammverwandten in lebhaftem Verkehr standen. Um die Mitte oder nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts begab er sich dorthin, und nahm seinen Wohnsitz in Kroton, einer Pflanzstadt der Achäer, im jetzigen Calabrien, am südwestlichen Ende des tarentinischen Meerbusens, im Alterthume berühmt durch die Gesundheit ihrer Lage, wie durch die kräftigen Männer und die gewaltigen Athleten, die sie großzog.

Wir sind nicht näher darüber unterrichtet, was den Pythagoras zu diesem Schritte veranlaßte, die Gewaltherrschaft des Polykrates, oder die Gefahr persischer Unterjochung, welcher damals nicht wenige von den kleinasiatischen Griechen sich durch Auswanderung entzogen, oder was es sonst war; hätte er aber auch nur im allgemeinen die Absicht gehabt, sich den günstigsten Boden für seine Zwecke zu suchen, so hätte er schwerlich einen dankbareren wählen können. In Kroton gelang es dem Philosophen, einen Verein zu begründen, der sich seiner Leitung ganz hingab, und der nicht blos in dieser Stadt zahlreiche Theilnahme fand, sondern von hier aus auch noch in mehrere andere von den griechischen Städten Unteritaliens und Siciliens sich verbreitete. Die Mitglieder desselben wurden nach seinem Stifter Pythagoreer genannt; doch scheint diese Bezeichnung zunächst ein von den Gegnern oder dem Volk aufgebrachter Partheiname gewesen zu sein. Seinen innersten Mittelpunkt hatte der Verein an religiösen Lehren und Gebräuchen, welche denen der Orphiker nahe verwandt sind. Sein eigenthümlichstes Dogma liegt in dem Glauben an die Seelenwanderung und die Vergeltung nach dem Tode, der einzigen Lehrbestimmung, die wir mit voller Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückführen können. Mit diesem Glauben standen gottesdienstliche Feierlichkeiten in Verbindung, welche schon Herodot mit den orphischen und bakchischen Geheimdiensten zusammenstellt, und welche, wie diese, nur den Göttern der Unterwelt gegolten haben können, vor denen die Seelen nach ihrem Tode erscheinen, mit denen die geweihten und von den Göttern begnadigten, der Mysterienlehre zufolge, im Hades zu Tische sitzen sollten. Wie endlich mit der Theilnahme an den orphischen Weihen die Verpflichtung zu einer gewissen äußeren Reinheit des Lebens verbunden war, so findet sich ähnliches auch bei den Pythagoreern: sie durften einige Fische und gewisse Eingeweide der Thiere (wie namentlich das Herz, als Sitz des Lebens) nicht genießen, sie nahmen zu Todtenkleidern nicht wollene, sondern leinene Stoffe, weil jene (wegen ihres thierischen Ursprungs) für weniger rein galten, und was sonst noch derartiges bei ihnen in Uebung gewesen sein mag.

Während aber dieß alles in den gewöhnlichen Mysterien einen ziemlich äußerlichen und abergläubischen Charakter gehabt zu haben scheint, liegt das auszeichnende des Pythagoras in dem reinen sittlichen Geiste, in dem er jene Ueberlieferungen und Gebräuche behandelt und benützt hat. Er ist nicht blos ein Stifter orphischer Geheimdienste, sondern er ist auch ein Priester Apollo's, mit dem ihn die Sage, wie wir finden werden, in die vielfachste Beziehung setzt, ein Priester des Gottes, in welchem der griechische Geist mehr, als in irgend einem andern, sein Ideal der sittlichen Schönheit, des maaßhaltenden Willens, niedergelegt hat. Ein Prophet der hellenischen Götter, hat er die Macht und das Dasein dieser Götter gewiß nicht bezweifelt; aber zugleich hören wir von scharfem Tadel, den er über ihre Schilderung bei Homer und Hesiod ausgesprochen habe, und in seiner Schule begegnen uns Aeußerungen über die Einheit und Geistigkeit Gottes, die uns bei Anhängern einer polytheistischen Religion in Erstaunen setzen müßten, wenn nicht ähnliches gleichzeitig auch bei andern, und nicht blos bei Philosophen, welche den Volksglauben bestritten, sondern auch bei Dichtern, welche ihn theilten und verherrlichten, vorkäme. Er verkündigt in der Lehre von der Seelenwanderung einen Glauben, der uns höchst seltsam erscheinen muß, und der auch wirklich zu vielen Abenteuerlichkeiten und abergläubischen Meinungen Anlaß gegeben hat; aber ihm dient diese Lehre dazu, seinen Anhängern einzuschärfen, daß sittliche Reinigung die höchste Lebensaufgabe, daß unser ganzes Dasein von der Hut der Götter umschlossen sei. Er eignet sich die orphische Forderung einer äußerlichen Ascese bis zu einem gewissen Grad an; aber er giebt ihr zugleich die moralische Wendung, daß Gottseligkeit und Rechtschaffenheit die wesentliche Bedingung eines seligeren Looses nach dem Tode, daß die frommen und tugendhaften die geweihten seien, die im Hades mit den Göttern zusammenwohnen, die unreinen und schlechten die ungeweihten, die in den Schlammpfuhl verstoßen werden sollen. Die sittliche Hebung seines Volkes erscheint nach allem, was wir von Pythagoras wissen, als der leitende Gedanke seines vielseitigen Wirkens. Der pythagoreische Bund ist nicht blos ein gottesdienstlicher, ebensowenig aber blos ein politischer oder ein

wissenschaftlicher Verein; sondern er ist eine Gesellschaft, welche von gewissen religiösen Anschauungen und Uebungen aus das gesammte Leben ihrer Mitglieder bilden und veredeln, welche sie in jeder Hinsicht zu dem erziehen will, was der vielumfassende Begriff der Tugend bei den Griechen in sich schließt.

Dazu gehört nun zunächst schon Kraft und Gesundheit des Körpers; denn nur in einem gesunden Körper, glaubt der Grieche, könne eine gesunde Seele wohnen; und so wurde denn von den Pythagoreern sowohl die Heilkunde als die Gymnastik eifrig gepflegt, und der berühmteste aller griechischen Athleten, der Krotoniate Milo, war ein Pythagoreer. Der Gymnastik tritt sodann in der griechischen Erziehung als zweites Hauptbildungsmittel die Musik, d. h. die Kunst der Musen, zur Seite, welche ebensowohl die Kenntniß der Dichterwerke als die musikalische Uebung im engeren Sinn umfaßt; und wir wissen, daß auch diese von den Pythagoreern sehr fleißig geübt wurde. Das Ziel aber, zu dem sie den Menschen hinführen wollen, ist vor allem jene strenge Zucht gegen sich selbst, wie sie der altgriechischen Sitte, und besonders dem dorischen Wesen entsprach. Mäßigkeit und Selbstbeherrschung, Treue und Gewissenhaftigkeit, Ehrfurcht gegen die Götter, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohlthäter, aufopfernde Hingebung an die Freunde, dieß sind die Tugenden, welche an den Pythagoreern am meisten gerühmt, in ihrem „goldenen Gedicht" und ihren sonstigen Sittensprüchen am stärksten betont werden; und wir können nicht bezweifeln, daß diese ihre sittliche Richtung der pythagoreischen Genossenschaft schon von ihrem Stifter mitgetheilt wurde. Pythagoras hatte hier nur aufzunehmen und weiter zu verfolgen, was bei den tüchtigsten und geordnetsten unter den griechischen Stämmen als sittliche Aufgabe anerkannt war.

Dagegen gieng die wissenschaftliche Thätigkeit, welche sich in der Schule des Pythagoras mit der sittlichen Arbeit verband, weit über das hinaus, was bis dahin üblich gewesen war. Die Pythagoreer sind es, durch deren erfolgreiche Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften diese Studien sich bei den Griechen zuerst einbürgerten; sie haben nicht allein die Elemente der Arith-

metik und der Geometrie feſtgeſtellt, ſondern ſie haben auch zuerſt die Verhältniſſe der Töne gemeſſen und nach Zahlen beſtimmt, und in der Geſchichte der Sternkunde machen ſie dadurch Epoche, daß von ihnen die erſte aſtronomiſche Theorie ausgieng, und daß dieſe Theorie noch innerhalb ihrer Schule von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe, für welche die Erde der ruhende Mittelpunkt der Welt iſt, in ſtufenweiſer Entwicklung bis zu der Annahme einer täglichen Drehung der Erde um ihre eigene Achſe fortſchritt. Von dieſen mathematiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Studien giengen ſie ſodann weiter zu dem Verſuche fort, über das allgemeine Weſen und die allgemeinſten Gründe aller Dinge, die Entſtehung und Einrichtung des Weltganzen, eine Anſicht zu gewinnen; und da ſie alles nach feſten Zahlenverhältniſſen geordnet und beſtimmt fanden, ſo zogen ſie hieraus den Schluß, welcher der alterthümlichen Anſchauungsweiſe und dem ungeübten Denken jener Zeit ebenſo nahe lag, wie er uns übereilt und befremdend erſcheinen muß, daß die Zahl das Weſen aller Dinge, das höchſte Geſetz und die herrſchende Macht in der Welt ſei. Wie tief die Pythagoreer durch dieſe Theorie in die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, und ſelbſt noch der neueren, eingegriffen, welchen bedeutenden Beitrag ſie namentlich für das platoniſche Syſtem geliefert haben, iſt bekannt; und ſo manche unklare Vorſtellung, ſo manche ſpekulative Verirrung auch von ihnen ausgieng, ſo werden wir doch bei unbefangener Beurtheilung nicht verkennen, welche Wahrheit ſie — zunächſt allerdings, wie ſo häufig, mit weſentlichen Irrthümern verſetzt — zuerſt zur Anerkennung gebracht haben. Was von dieſen Annahmen und Entdeckungen Pythagoras ſelbſt angehört, können wir freilich nicht genauer angeben; und ſchon Ariſtoteles hat es offenbar nicht gewußt, denn ſo viel er ſich auch mit der pythagoreiſchen Lehre beſchäftigt, ſo führt er doch keinen einzigen wiſſenſchaftlichen Satz unmittelbar auf Pythagoras zurück, ſondern er redet immer nur von den Pythagoreern, den „ſogenannten Pythagoreern,“ den „italiſchen Philoſophen, welche Pythagoreer genannt werden.“ Aber den Grundgedanken des pythagoreiſchen Syſtems, den Satz, daß alles nach Zahl und Maaß geordnet, daß alles ſeinem Weſen nach Zahl ſei, werden wir doch wohl von

Pythagoras selbst herleiten dürfen; jedenfalls aber gebührt diesem seltenen Manne das Verdienst, daß er zu der wissenschaftlichen Forschung, welche in den pythagoreischen Vereinen so eifrig betrieben wurde, und so bedeutende Erfolge gehabt hat, den ersten Anstoß gegeben, daß er zuerst das neuerwachte Interesse für wissenschaftliche Untersuchung von den Küsten Kleinasiens nach Unteritalien verpflanzt, und in der von ihm gestifteten Gesellschaft demselben den ergiebigsten Boden bereitet hat.

Aber Pythagoras hätte kein Grieche sein müssen, wenn ihm die sittliche und geistige Bildung der Einzelnen genügt hätte, wenn es ihm nicht darum zu thun gewesen wäre, seinen Standpunkt auch im großen durchzuführen, ihn für's Staatsleben fruchtbar zu machen. Auf die Stiftung eines Gemeinlebens gieng er ja von Anfang an aus; der pythagoreische Bund war eine Verbrüderung für das ganze Leben, und seine Mitglieder betrachteten es als ihre heiligste Pflicht, sich in keiner Noth und Gefahr im Stich zu lassen: was Freunde haben, lautet der pythagoreische Wahlspruch, ist Gemeingut, und von der hingebenden Freundestreue der Pythagoreer werden schlagende Beispiele erzählt, von denen eines auch bei uns, durch Schillers „Bürgschaft," allgemein bekannt ist. Alle Lebensbeziehungen fassen sich aber für den Griechen in dem Staate zusammen; und wenn später allerdings, beim Verfall des hellenischen Staatswesens, der Einzelne in der Philosophie sich auf sich selbst zurückzog, so lag doch dieser Gedanke dem Zeitalter des Pythagoras noch ferne, und gerade bei den Stämmen, unter welchen der Pythagoreismus die meiste Verbreitung fand, und an deren Einrichtungen er zunächst anknüpfte, galt noch mehr, als bei andern, der Grundsatz, daß der Einzelne nur für den Staat da sei, daß er in der Förderung des Staatswohls und im Gehorsam gegen die Gesetze des Staates seine höchste Ehre und Befriedigung zu suchen habe. Die sittliche Reform, welche Pythagoras beabsichtigte, mußte daher nothwendig sofort einen politischen Charakter annehmen, der Verein, den er gründete, zur politischen Parthei werden. Die Richtung, welcher diese Parthei im Staatsleben huldigte, war ihr durch den ganzen Geist der pythagoreischen Lehre klar vorgezeichnet. Die mathematische Gesetzmäßigkeit des Welt-

ganzen ist der Grundgedanke der pythagoreischen Physik, die Einhaltung von Maaß und Ordnung die Grundforderung der pythagoreischen Ethik: die strengste Gesetzlichkeit und Ordnung wird auch der leitende Gesichtspunkt der pythagoreischen Politik sein müssen. Diese Ordnung schien aber Pythagoras und seinen Freunden nur da möglich und nur da sichergestellt zu sein, wo die besten und einsichtigsten die ganze Staatsgewalt ungetheilt zur Verfügung haben. Sie waren daher entschiedene Gegner der Demokratie, und Anhänger jener aristokratischen Einrichtungen, welche in den dorischen Staaten, wie vor allem in Kreta und in Sparta, am vollkommensten durchgeführt waren; nur daß sie natürlich bei den Mitgliedern ihrer Verbindung mehr, als bei allen andern, die Tugend und Einsicht des Staatsmanns voraussetzten, und demnach die Leitung der Staaten selbst in die Hand zu bekommen trachteten. Dieß gelang ihnen auch wirklich nicht allein in Kroton, sondern auch in anderen italienischen Städten. Die pythagoreischen Synedrien waren die thatsächliche Regierung dieser Städte. Auf Betrieb der Pythagoreer verweigerten die Krotoniaten, wie erzählt wird, die Auslieferung der flüchtigen sybaritischen Aristokraten; und in dem Kriege, welcher darüber entstand, war es der Pythagoreer Milo, unter dessen Führung der übermächtige Feind von den tapferen Bürgern Kroton's in einer blutigen Feldschlacht überwunden und Sybaris selbst zerstört wurde.

Indessen gab gerade dieser Erfolg den nächsten Anlaß zu Kämpfen, die freilich wohl keinenfalls auf die Dauer ausgeblieben wären. Ueber die Vertheilung der eroberten Ländereien entstand Streit; die Bürgerschaft, welche durch ihren Heldenmuth das Gemeinwesen gerettet hatte, fühlte sich der Vormundschaft ihrer Staatslenker entwachsen; die Gefahr, welche der Staat mit Aufbietung der ganzen Volkskraft glücklich bestanden hatte, gab hier, wie so oft, den Anstoß zu einer freiheitlichen Bewegung im innern, und es kam noch zu Lebzeiten des Pythagoras in Kroton zu Unruhen, welche den greisen Philosophen bestimmten, in dem benachbarten Metopontum eine Zufluchtsstätte zu suchen. Hier scheint er bald darauf gestorben zu sein. Seine Parthei muß sich aber nicht blos in Kroton, sondern auch in anderen Städten, vor-

erst noch behauptet haben, wenn auch ohne Zweifel unter fortwährenden Reibungen. Erst etwa siebzig Jahre später, um den Anfang des peloponnesischen Krieges, als die Verhältnisse und die Anschauungen der Zeit sich völlig verändert hatten, gelang es ihren Gegnern, einen allgemeinen Ausbruch gegen sie hervorzurufen: die pythagoreischen Vereine wurden zersprengt, ihre Versammlungshäuser niedergebrannt, die Mitglieder der Parthei getödtet oder verjagt. Der Pythagoreismus gelangte dann zwar noch einmal, bald nach dem Anfang des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, auf's neue zu politischer Bedeutung: Archytas, der Pythagoreer, der ein Menschenalter hindurch das mächtige tarentinische Gemeinwesen leitete, ist mit Ausnahme seines Stifters die glänzendste Erscheinung in seiner Geschichte. Aber diese Nachblüthe war doch nur von kurzer Dauer. Was der Pythagoreismus an wissenschaftlichem und sittlichem Gehalt eigenthümliches gehabt hatte, das war in diesem Zeitpunkt bereits in klarerer und reiferer Form zum Gemeingut des griechischen Volkes geworden. Der Verein, den Pythagoras gestiftet hatte, gieng im Laufe des vierten Jahrhunderts als wissenschaftliche Schule, wie als politische Parthei, zu Ende; nur in der Gestalt einer Religionslehre, in den orphisch-pythagoreischen Mysterien, erhielt sich der Pythagoreismus, und nur mit einem wesentlich veränderten Charakter, mit anderen Elementen versetzt und von ihnen beherrscht, lebte er nach ein paar hundert Jahren in der sogenannten neupythagoreischen Schule wieder auf.

Dieß ungefähr ist es, was sich über Pythagoras und sein Werk mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit sagen läßt. Sehen wir nun, was die Sage und die Dichtung noch im Alterthum selbst aus diesem historischen Stoffe gemacht hat.

Ein Mann, wie Pythagoras, war eine viel zu außerordentliche Erscheinung, als daß nicht die dichtende Phantasie sich schon frühe seiner hätte bemächtigen sollen, um das, was man von ihm wußte, in ihrer Weise auszumalen und umzubilden. Noch bei seinen Lebzeiten scheinen manche ungeschichtliche Erzählungen über ihn im Umlauf gewesen zu sein; gewiß ist, daß dieß später der Fall war. Schon Aristoteles und dessen Schüler Aristoxenus,

beide etwa 200 Jahre jünger als Pythagoras, hatten mancherlei derartige Sagen erwähnt. Noch weit reichlicher floß aber die Quelle derselben in der Folge, bei den Schriftstellern der alexandrinischen Literaturperiode, die ohnedem so geneigt sind, auffallende und ungewöhnliche Erzählungen kritiklos zusammenzutragen, am reichlichsten jedoch in der neupythagoreischen Schule; denn diese Schule verehrte in Pythagoras so zu sagen ihren Schutzheiligen, den sie nicht hoch genug stellen zu können meinte, dem sie auch das wunderbarste und abenteuerlichste, wenn es nur zu seiner Verherrlichung diente, gläubig zutraute, auf den sie alles, was für sie selbst Bedeutung gewonnen hatte, unbedenklich übertrug. Diese Sagenbildung heftete sich natürlich vor allem an die Seite in der Erscheinung des samischen Weisen, welche am unmittelbarsten dazu einlud, an seinen religiösen Charakter. Wer mit Erfolg als Prophet auftritt, der wird unfehlbar bald auch mit dem Nimbus des Wunderthäters umgeben sein, besonders wenn er wirklich eine so bedeutende Persönlichkeit ist, wie dieß Pythagoras gewesen sein muß, und über das gewöhnliche Maaß des Wissens und Könnens so entschieden hinausreicht. Es kann uns daher nicht überraschen, wenn die Sage von Pythagoras eine Menge der wunderbarsten Dinge zu erzählen weiß. Hören wir die späteren Berichte, so war er ein Seher, dessen Blick nichts verborgen war, ein Wunderthäter, dessen Macht keine Grenzen hatte; er prophezeite Erdbeben, er sagte Fischern vorher, wie viele Fische sie im Netz finden würden, er besprach Gewitter und Seestürme, er steuerte Seuchen durch sühnende Handlungen, er heilte Geisteskrankheiten durch Musik und Magie, er rief einen kreisenden Adler aus der Luft herab, um sich von den Göttern Kunde bringen zu lassen, er gebot einem Stier, sich der Bohnen, die er abweiden wollte, zu enthalten, er verbot einem Bären, welcher die Gegend verheerte, fernerhin Fleisch zu fressen, und beide gehorchten; er wurde an demselben Tage in Metapontum und in Tauromenium auf Sicilien gesehen, das mehrere Tagereisen von Metapont entfernt ist; als er über einen Fluß fuhr, wurde er von dem Flußgott mit seinem Namen begrüßt, und was sich derartiges sonst findet. Zu weiteren mythischen Zügen gab die eigenthümliche Be-

ziehung Veranlassung, in die sich Pythagoras zu Apollo und seinem Kultus gesetzt hatte. Wenn er selbst ein Priester dieses Gottes sein wollte, so machten ihn seine späteren Verehrer zum Sohn desselben; und zum Beweis dieses höheren Ursprungs erzählten sie, daß der Apollopriester Abaris auf einem goldenen Pfeile, d. h. einem Sonnenstrahl, von den Hyperboreern zu ihm geflogen sei, und daß er selbst eine goldene Hüfte gehabt habe, die er einmal der Festversammlung in Olympia gezeigt haben soll. Auch seine Lehre sollte ihm Apollo durch den Mund der delphischen Priesterin Themistoklea mitgetheilt haben; was aber doch viel zu apokryph lautet, als daß wir deßhalb den Pythagoreismus (mit Curtius) zur „delphischen Philosophie" machen dürften. Bei anderen Bestandtheilen der Pythagorassage liegt am Tage, daß in ihnen die pythagoreische Lehre in Geschichte verwandelt und auf die Person ihres Stifters übertragen ist. So hat vielleicht schon Pythagoras die vielbesprochene Lehre von der Sphärenharmonie vorgetragen, welche ursprünglich nichts anderes ist, als ein symbolischer Ausdruck für die Regelmäßigkeit in der Bewegung der Himmelskörper: wie die alte Lyra sieben Saiten hatte, so werden die sieben Planeten als die zusammenklingenden goldenen Saiten des himmlischen Heptachords dargestellt. Die Späteren sagen nicht blos, Pythagoras habe die Sphärenharmonie gelehrt, sondern er allein unter den Sterblichen habe sie gehört. Ebenso verhält es sich mit der Lehre von der Seelenwanderung. So unbestreitbar diese Lehre Pythagoras angehört, so ist es doch kaum glaublich, daß er selbst sich an seine früheren Lebenszustände zu erinnern gemeint haben sollte. Unsere Berichterstatter jedoch theilen genau mit, in welchen Personen der Vorzeit der samische Philosoph präexistirt hatte; und sie bezeichnen es als einen eigenthümlichen Vorzug des gottbegnadigten Mannes, daß ihm Hermes, der Führer der Seelen, dessen Sohn er in einem früheren Dasein gewesen sei, diese Erinnerung an seine Vergangenheit geschenkt habe. Auf die gleiche Lehre bezieht sich, was die pythagoreische Legende, vielleicht auf Grund einer unterschobenen pythagoreischen Schrift, über den Aufenthalt des Philosophen im Hades und seine dortigen Erlebnisse zu erzählen wußte. Doch wäre es immerhin möglich, daß

auch schon Pythagoras selbst seine Lehrsätze über die Seelenwanderung und die jenseitige Vergeltung dichterisch in die Erzählung eines selbsterlebten einkleidete*), und daß eine solche Lehrdichtung in der Folge für eine wirkliche Geschichtserzählung genommen wurde. Wie es sich aber damit verhalten möge: die Sage ist hier jedenfalls erst aus der Lehre entsprungen, sie ist die mythische Verkörperung eines Dogma.

Viel geschichtlicher nehmen sich andere Angaben über Pythagoras aus, die aber doch, wenn wir genauer zusehen, die Probe der Kritik um nichts besser aushalten; nur daß sie weniger aus der dichtenden Phantasie, als aus der pragmatischen Reflexion stammen. Dem Wunderglauben der früheren, und dann auch wieder dem der spätesten Jahrhunderte lag es zunächst, das außerordentliche in der Erscheinung des samischen Philosophen auf übernatürliche Ursachen zurückzuführen: ein nüchterneres Zeitalter sah sich nach den natürlichen Vermittelungen, den menschlichen Lehrern um, denen Pythagoras seine Weisheit zu verdanken habe. Aber die ganze Beschaffenheit der Angaben, die uns hierüber vorliegen, zeigt deutlich, daß sie nicht aus einer zuverläßigen Ueberlieferung, sondern aus bloßer Vermuthung geflossen sind. Man suchte zunächst unter den griechischen Zeitgenossen des Pythagoras einen, der sein Lehrer gewesen sein möge, wie man überhaupt das spätere Verhältniß einer stetigen Reihenfolge von Lehrern und Schülern unbedenklich auf die ältesten Philosophen übertrug; und da rieth denn der eine auf Thales, ein anderer auf Anaximander, ein dritter auf Epimenides, die meisten jedoch auf Pherecydes aus Syros, welcher schon vor Pythagoras die Seelenwanderung gelehrt hatte. Unbestimmter verweisen andere auf die Orphiker, auf die kretensischen und spartanischen Gesetze; aber auch dieß ist ohne Zweifel nur eine, allerdings naheliegende und nicht unwahrscheinliche, Vermuthung. Indessen konnten die einheimischen Quellen der pythagoreischen Weisheit um so weniger genügen, je höher

*) In dieser Weise schildert wenigstens der Geistesverwandte und Nacheiferer des Pythagoras, Empedokles, in einem noch erhaltenen Bruchstück, den Fall der Geister und ihren Eintritt in's irdische Leben angeblich aus eigener Erinnerung.

die Vorstellungen über die letztere sich steigerten, und je bereitwilliger die Griechen überhaupt seit dem fünften Jahrhundert, in noch viel höherem Grad aber seit den Eroberungszügen Alexanders, die Orientalen als ihre Lehrmeister anerkannten. Auch für die Ableitung der pythagoreischen Lehre richtete man seinen Blick nach Süden und Osten. Zunächst war es das alte, den Griechen seit Jahrhunderten bekannte Wunderland am Nil, das hiefür in's Auge gefaßt wurde: in Aegypten sollte Pythagoras in die Weisheit der Priester eingeweiht worden sein, hier sollte er sein mathematisches, astronomisches, philosophisches Wissen, die Einrichtungen seiner Schule, die Kenntniß der Götterlehre, der Weihen und der Opfer, und insbesondere die Lehre von der Seelenwanderung geholt haben. In demselben Maaße sodann, wie den erstaunten Blicken der Griechen weitere asiatische Kulturländer sich aufschloßen, sehen wir auch die orientalischen Lehrer des Pythagoras sich vermehren: die Chaldäer, die persischen Magier, die indischen Brahmanen, schließlich auch die ebräischen Propheten, die Phönicier und die Araber sollen ihm ihre Weisheit mitgetheilt haben. Geschichtlich angesehen sind nicht allein die übrigen von diesen Angaben unbedingt zu verwerfen, sondern auch diejenige, welche noch die älteste Ueberlieferung für sich hat, und der man bis auf die neueste Zeit herab nicht selten einen übermäßigen Werth beigelegt hat, die Erzählung von Pythagoras' Aufenthalt in Aegypten, erscheint mehr als zweifelhaft. Noch Herodot scheint von derselben nichts gewußt zu haben; denn er leitet zwar die orphischen Mysterien und die Lehre von der Seelenwanderung aus Aegypten her (II, 81. 123), aber als den, welcher sie dorther gebracht habe, nennt er (II, 49) nicht Pythagoras, sondern Männer der grauen Vorzeit, den Phönicier Kadmus und den Seher Melampus. Erst 120 Jahre nach Pythagoras' Tod, oder noch später, begegnet uns bei Isokrates die Behauptung, daß dieser Philosoph seine Lehre von den Aegyptern erhalten habe; aber Isokrates sagt dieß in der gleichen Prunkrede, in der er auch behauptet, die lacedämonischen Staatseinrichtungen stammen aus Aegypten, und in der er den Busiris, diesen fabelhaften Unhold der alten Heraklessage, zum Urheber der ganzen ägyptischen Kultur macht. An eine ge-

schichtliche Ueberlieferung ist bei dieser Angabe nicht zu denken; es ist nur die Behauptung des Rhetors, der unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit herbeizieht, was in seinen Kram taugt; und Isokrates selbst erklärt ganz unbefangen: wenn auch das, was er sage, nicht wahr sein sollte, so sei es doch für den vorliegenden Zweck ganz brauchbar. Es liegt am Tage, daß eine solche Aussage durchaus nicht den Werth eines glaubwürdigen Zeugnisses haben kann. Isokrates steht aber überdieß mit derselben in der gleichzeitigen Literatur ganz vereinzelt. Aristoteles denkt nicht an Aegypten, wo er vom Ursprung der pythagoreischen Philosophie redet (Metaph. I, 5), sein Schüler Aristoxenus, früher selbst Pythagoreer, scheint von der ägyptischen Reise nichts gewußt zu haben; erst ein halbes Jahrhundert nach Isokrates, nachdem die Griechen durch Alexander mit den Völkern des Ostens in engere Verbindung gekommen waren, beginnt allmählich die Tradition von den Reisen des Pythagoras in die orientalischen Länder sich zu verbreiten. Je weiter wir uns der Zeit nach von den wirklichen Vorgängen entfernen, um so reichlicher fließt diese Tradition, je näher wir ihnen kommen, um so vollständiger versiegt sie: es ist offenbar nicht die Erinnerung an jene Vorgänge, sondern es sind nur die Verhältnisse und Voraussetzungen einer späteren Zeit, denen sie ihre Entstehung zu verdanken hat.

Wie über die Lehrmeister, so weiß die jüngere Ueberlieferung auch über die Lehre des Pythagoras weit mehr mitzutheilen, als wir bei den älteren finden. Aber auch hier läßt sich das allmähliche Anwachsen und der ungeschichtliche Charakter dieser Ueberlieferung nicht verkennen. Ziehen wir die zuverläßigsten Quellen für unsere Kenntniß der pythagoreischen Philosophie, Aristoteles und die ächten Fragmente des Philolaus, zu Rathe, so erhalten wir von dieser Philosophie ein Bild, welches den Vorstellungen durchaus entspricht, die wir uns von einem so alten und durch so wenige Vorarbeiten unterstützten Versuche wissenschaftlicher Forschung machen müssen. Vieles darin ist unklar und phantastisch, vieles unserer Denkweise so fremd, daß wir uns nur mit Mühe darein finden können; aber das Ganze geht aus gewissen einfachen und in jener Zeit vollkommen begreiflichen Grundgedanken

durchaus naturgemäß und folgerichtig hervor. Hören wir dagegen die späteren Berichterstatter, so finden sich die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Elemente in der pythagoreischen Lehre zusammen; was immer von Wahrheit in der griechischen Philosophie vorhanden zu sein schien, das wird von den Männern der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule unbedenklich für pythagoreisch ausgegeben; und keine Lehrbestimmung ist so spät, keine so unbestreitbar das Eigenthum eines Aristoteles oder Plato, eines Zeno oder Chrysippus, daß man Anstand nähme, sie nicht etwa nur den alten Pythagoreern, sondern Pythagoras selbst beizulegen, von dessen wissenschaftlichen Ansichten schon Aristoteles so gut wie nichts gewußt hat. Mit dieser Erweiterung der ächten pythagoreischen Lehre geht dann ferner eine massenhafte Unterschiebung pythagoreischer Schriften Hand in Hand. In der Wirklichkeit war die schriftstellerische Thätigkeit der pythagoreischen Schule eine äußerst beschränkte. Pythagoras selbst hat nach unverdächtigen Zeugnissen keine Schrift hinterlassen. Auch in seiner Schule scheint sich seine Lehre weit mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch Schriften, fortgepflanzt zu haben. Der erste unter den Pythagoreern, von welchem zur Zeit des Aristoteles eine philosophische Schrift bekannt war, ist Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates; außer ihm und Archytas kann die altpythagoreische Schule nur sehr wenige Schriftsteller hervorgebracht haben. Erst seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert taucht mit einemmal eine umfangreiche pythagoreische Literatur auf, und so unvollständig wir auch über dieselbe unterrichtet sind, so sind wir doch noch im Stande, mehr als vierzig Schriftsteller und mehr als sechzig Werke namhaft zu machen, die seit diesem Zeitpunkt der pythagoreischen Schule unterschoben wurden. Aber während heutzutage eine wissenschaftliche Parthei, welche den literarischen Betrug so rücksichtslos und gewerbsmäßig betriebe, sich selbst in den Augen aller ehrlichen Leute das Urtheil gesprochen hätte, nahm jene Zeit daran kaum einen Anstoß, und der Neuplatoniker Jamblich rühmt es ausdrücklich (vita Pyth. 198) an den späteren Pythagoreern, daß sie ohne Anspruch auf eigenen Ruhm ihre Entdeckungen und Schriften dem Stifter der Schule beigelegt

haben. Schon diese Eine Aeußerung läßt uns in den historischen Standpunkt der Parthei und der Zeit, der sie angehört, einen tiefen Blick thun. Den Sinn und das Interesse für geschichtliche Wahrheit dürfen wir hier nicht suchen, sondern die Geschichtserzählung ist eine Form, deren man sich mit der vollkommensten Willkühr bedient, um jeden beliebigen Inhalt hineinzulegen und durch die Auktoritäten der Vorzeit zu empfehlen.

Nicht anders ist endlich über die späteren Schilderungen des pythagoreischen Vereins und seiner Einrichtungen zu urtheilen. Wie die Neupythagoreer und Neuplatoniker in der angeblichen Lehre des Pythagoras ihr eigenes wissenschaftliches Ideal darstellen, so stellen sie in dem pythagoreischen Bunde ihr sittliches und gesellschaftliches Ideal dar. Zu diesem neupythagoreischen Ideal gehörte aber sehr vieles, was einem Pythagoras noch fremd war. Nach der späteren Darstellung lebte Pythagoras mit seinen Schülern in einer vollständigen Gütergemeinschaft; ihre ganze Lebensweise und selbst ihre Tagesordnung war ihnen bis in's einzelne genau vorgeschrieben; sie trugen keine andern, als leinene Kleider, sie tödteten kein lebendes Wesen und enthielten sich aller Fleischspeisen; auch einige Gemüse waren ihnen verboten, und vor den Bohnen besonders hatten sie — der Grund wird verschieden angegeben — einen solchen Abscheu, daß auf der Flucht aus Kroton eine Schaar Pythagoreer sich lieber niedermachen ließ, als daß sie sich durch ein Bohnenfeld gerettet hätte. Der Aufnahme in den Bund giengen strenge Prüfungen, unter anderen auch eine physiognomische Untersuchung des Bewerbers, voran; die Novizen mußten Jahre lang ein gänzliches Stillschweigen beobachten. Die Mitglieder des Ordens waren in mehrere scharf geschiedene Klassen abgestuft. Unter einander erkannten sie sich an geheimen Zeichen. Die Lehren und Gebräuche des Ordens wurden mit unverbrüchlicher Strenge geheimgehalten; eine Verletzung dieses Ordensgeheimnisses, und wenn sie auch nur in der Mittheilung eines mathematischen Satzes bestand, wurde nicht blos von den Ordensbrüdern mit Abscheu und Verachtung, sondern auch von den Göttern mit augenscheinlichen Strafgerichten geahndet. Wir erhalten hier mit Einem Wort durchaus das Bild eines geheimen Bundes

mit strengen, klösterlichen Ordenseinrichtungen. Wie wenig auch an dieser Darstellung geschichtlich ist, wird eine Vergleichung mit unserer obigen Erörterung zeigen. Wo wir diese jüngeren Berichte über Pythagoras und den Pythagoreismus anfassen, überall tritt uns das sagenhafte und willkührlich erdichtete in einem solchen Umfang entgegen, daß wir aus ihnen eine geschichtlich treue Kenntniß der Personen und Ereignisse zu gewinnen verzweifeln müßten, wenn uns nicht ältere und bessere Zeugen den Faden an die Hand gäben, um uns in diesem Labyrinthe von Fabeln wenigstens in der Hauptsache zurechtzufinden.

So gering aber die unmittelbare geschichtliche Ausbeute dieser späteren Darstellungen auch sein mag, so sind sie doch immer ein sprechendes Denkmal des tiefen Eindrucks, welchen die Erscheinung des Weisen aus Samos im griechischen Volke zurückgelassen hatte. Die Züge seines Bildes sind in der Erinnerung der Nachwelt theilweise verblichen und durch fremdartiges ersetzt worden; indem man es verschönern wollte, hat man es verdorben; aber die ehrfurchtsvolle Bewunderung seiner Größe hat sich auch bei denen, welche ihn nur unvollkommen kannten, erhalten, und einer besonnenen Geschichtsforschung ist es immer noch möglich, die ursprünglichen Umrisse seiner Gestalt wenigstens in den Grundlinien zu erkennen.

3.

Zur Ehrenrettung der Xanthippe.

Plutarch hat ein eigenes Buch darüber geschrieben, ob Alexander der Große sich selbst oder seinem Glück mehr zu danken gehabt habe. Wenn Berühmtheit entscheiden sollte, so müßte schon längst ein ähnliches Buch über Xanthippe existiren; denn an Celebrität kann sich ihr Name mit dem des macedonischen Königs wohl messen. Wer von Alexander weiß, der weiß auch von Sokrates, und wer von Sokrates weiß, der weiß auch von Xanthippe; dagegen haben viele Tausende den Namen der attischen Schönen in der Fibel geradebrecht, welche niemals in ihrem Leben weder von Sokrates noch von Alexander gehört haben. Aber während man sehr geneigt ist, den Ruhm des Helden zwischen ihm und der Gunst der Umstände zu theilen, so ist niemand so billig, den zweideutigen Verdiensten der Heldin dasselbe zu gute kommen zu lassen und zu fragen, ob sie als ein Muster aller bösen Frauen in's Geschrei zu kommen verdient hat. Zwar hat der alte Heumann schon im Jahr 1715 in den ersten Band der Acta philosophorum eine Ehrenrettung der Xanthippe eingerückt, in welcher gezeigt wird, daß „gleichwie Luthers Frau eine rechtschaffene Frau und gute Christin gewesen, ob sie gleich denen Qualitäten ihres Mannes nicht beigekommen, eben also auch Xanthippe zwar unvollkommener als Sokrates, jedoch aber eine gute Ehegattin gewesen sei." Allein es scheint nicht, daß er viele von dem Glück eines solchen Besitzes überzeugt hat, und wenn auch neuere Gelehrte zum Theil milder über die Gattin des Sokrates urtheilen, so

heften sich doch im ganzen noch immer die gleichen Vorstellungen an ihren Namen, wie damals, als Aelian und Diogenes die Anekdoten niederschrieben, welche seitdem über ihren Ruf entschieden haben. Will man billig sein, so wird man zugeben, daß dieser Ruf zu einem guten Theil als das Werk der Umstände zu betrachten ist. Hätte Xanthippe keinen Sokrates zum Manne gehabt, so wäre uns ihr Name wohl kaum überliefert, und fienge dieser Name nicht mit dem leidigen X an, so läsen wir schwerlich in den Fibeln: „Xanthippe war ein böses Weib, der Zank war ihr ein Zeitvertreib" — um die ältere und weniger anständige Form dieses Reims hier zu übergehen. Aber weil man sich gewöhnt hatte, in Sokrates das Ideal aller Tugenden zu verehren, so mußte man in seiner Frau, nach dem Gesetz des Contrastes, einen Ausbund aller weiblichen Fehler verabscheuen, und weil die deutsche Sprache keine Wörter mit X hat, so gelangte Xanthippe mit König Xerxes zu der Ehre, unter den Barbaren des Nordens einer Popularität zu genießen, wovon sie sich gewiß nie hatte träumen lassen. Was sie auch immer gewesen sein mag: unter anderen Verhältnissen hätte sie das gleiche sein können, ohne daß irgend jemand, außer ihren nächsten Nachbarn, von den Eigenschaften etwas erfahren hätte, als deren Musterbild sie jetzt sprichwörtlich geworden ist.

Wer nun gründlich zu Werke gehen wollte, der müßte zunächst nach dem früheren Leben der Xanthippe, nach der Geschichte ihrer Verbindung mit Sokrates und nach allen den weiteren Umständen fragen, die beider Verhältniß zu erklären geeignet sein könnten. Aber leider geben uns die alten Schriftsteller auf keine einzige von diesen Fragen eine Antwort, und selbst Vermuthungen sind uns nur über zwei Punkte, über die Zeit ihrer Verheirathung, und über ihr Altersverhältniß zu Sokrates, möglich. Was die erstere betrifft, so scheint es, daß Sokrates damals, als der Komiker Aristophanes in seinen „Wolken" den bekannten Angriff auf ihn machte, (424 v. Chr.) mit Xanthippe noch nicht verheirathet war; denn nach der Art, wie dieser Dichter sonst alle möglichen Persönlichkeiten hereinzieht, ist es kaum glaublich, daß er einen so dankbaren Stoff für die Satyre unbenützt gelassen hätte; man müßte denn annehmen, Xanthippe habe in der ersten Zeit ihrer

Ehe zu der übeln Meinung, in der sie später doch schon bei ihren Lebzeiten stand, noch keinen Anlaß gegeben. Bestätigt wird diese Vermuthung durch eine Aeußerung des Sokrates bei Plato in seiner gerichtlichen Vertheidigungsrede vom Jahr 399 v. Chr. Er sagt hier nämlich, auch er habe Söhne, von denen zwei noch klein seien, der dritte bereits herangewachsen, und für dieses letztere Prädikat wählt er einen Ausdruck, der von einem fünfundzwanzigjährigen oder noch älteren jungen Manne nicht mehr gut gebraucht werden konnte. Eben diese Stelle macht aber auch, in Verbindung mit einer zweiten aus dem Phädo, die uns unten noch vorkommen wird, wahrscheinlich, daß der Altersunterschied zwischen den beiden Ehegatten ein sehr bedeutender gewesen ist. Denn Sokrates nennt sich in seiner Vertheidigungsrede einen Mann, welcher das siebzigste Lebensjahr bereits hinter sich habe, während Xanthippe kurz darauf, an seinem Todestage, mit einem kleinen Kind auf dem Arme bei ihm im Gefängniß ist. Er scheint sich demnach erst in vorgerückteren Jahren mit der weit jüngeren Frau verbunden zu haben. Möglich immerhin, daß auch dieser Umstand zu der unerfreulichen Gestaltung ihres häuslichen Lebens beitrug.

War aber das Unglück des Sokrates wirklich so groß, wie man sich vorstellt? Ist es wahr, was Dominicus Baudius schreibt, daß es ein wahres Werk der Barmherzigkeit von den Athenern war, den Philosophen durch den Schierlingstrank von seiner Ehehälfte zu scheiden? Hört man die späteren griechischen Schriftsteller, so möchte man es fast glauben. Es giebt kaum einen Zug in dem Bild einer bösen Frau, der nicht von Xanthippe erzählt würde. Nicht genug, daß sie als ein äußerst zänkisches und unverträgliches Weib geschildert wird, selbst thätlich soll sie sich an ihrem Gatten vergriffen haben. Diogenes von Laërte behauptet, sie habe ihm auf offenem Markte das Kleid vom Leibe gerissen; derselbe erzählt mit andern, sie habe ihn einmal nach einem Wortwechsel mit schmutzigem Wasser übergossen, der geduldige Gemahl habe jedoch diese Liebkosung mit der philosophischen Bemerkung hingenommen: nachdem sie gedonnert, müsse sie wohl auch regnen. Auch das wird berichtet, und zwar selbst von Plutarch, und noch viel früher

von dem Stoiker Teles, daß Xanthippe einmal ihren Mann, der einen Gast mit nach Hause gebracht hatte, darüber in Gegenwart des Freundes mit Vorwürfen überschüttet und zuletzt sogar in ihrer Leidenschaft den Tisch umgestürzt habe. Ein dritter hat von der Eifersucht gehört, zu der unserer Heldin das Verhältniß zwischen Sokrates und Alcibiades Anlaß gegeben habe: als dieser seinem Lehrer einen kostbaren Kuchen zum Geschenk schickte, soll sie ihn, nach Aelian und Athenäus, auf den Boden geworfen und zertreten haben; Sokrates aber habe sich begnügt, sie auszulachen, daß sie jetzt auch nichts davon bekomme. Zu dieser Eifersucht hätte sie aber um so weniger ein Recht gehabt, wenn es wahr wäre, was ihr die neueren Gelehrten längere Zeit schuld gaben, und was auch der Reim in der alten Fibel voraussetzt, daß sie selbst weder vor ihrer Verheirathung ihre Ehre, noch nach derselben ihre Treue sehr sorgsam bewahrt habe. Indessen können wir sie von diesem Vorwurf getrost freisprechen. Nicht blos von den Schülern und Zeitgenossen des Sokrates, sondern auch von den Schriftstellern des späteren Alterthums erhebt ihn kein einziger; er ist entweder ganz aus der Luft gegriffen, oder er ist aus Mißdeutung einiger Stellen entstanden, deren klaren Wortsinn man auf's unbegreiflichste mißverstand, weil man von dem Vorurtheil ausgieng, einer Xanthippe sei alles schlechte unbedingt zuzutrauen. Aber auch die übrigen Geschichtchen haben an Klatschweibern wie Aelian und Diogenes schlechte Bürgen, und selbst der treffliche Plutarch ist in der Aufnahme fremder Erzählungen gar nicht immer so vorsichtig, daß man ihm unbedingt vertrauen könnte. Erzählt er doch selbst das gleiche, wie von der Xanthippe, an einem andern Ort von der Frau des Pittakus, welchem gleichfalls nachgesagt wird, daß er, mit Heumann zu reden, „ein solches Murmelthier zur Ehe gehabt habe.“ Ueberhaupt aber waren die Griechen ein höchst unterhaltungssüchtiges Volk, das über seine berühmten Männer zahllose Geschichtchen aller Art herumbot; was insbesondere die Gelehrten der alexandrinischen Periode betrifft, denen wir die obigen Nachrichten verdanken, so konnten sie es in der Anekdotenjagd mit jedem neuesten Feuilletonisten aufnehmen. Und gerade die Philosophen — wir müssen es leider gestehen — und ihre Geschichtschreiber

scheinen sich darin nicht zu ihrem Vortheil hervorgethan zu haben. Wir sehen aus einem Diogenes, Aelian, Athenäus und anderen, welche Masse von kleinen Geschichten über die Philosophen der Vorzeit damals im Umlauf war, fast durchaus müßige, oft recht ungesalzene Erfindungen, mit denen die Eifersucht einer Philosophenschule den Auktoritäten der andern etwas anhängte, oder die Neugierde die Lücken der geschichtlichen Kenntniß ausfüllte. Dazu kam dann noch im vorliegenden Falle der Umstand, daß der philosophische Gleichmuth des Sokrates in seinem Verhältniß zu Xanthippe bei den späteren Moralisten und Rhetoren ein äußerst beliebtes Thema war. Diese Tugend des Philosophen erschien natürlich in einem um so glänzenderen Lichte, je stärker die Versuchungen waren, gegen die sie sich zu behaupten, je empörender die Behandlung, durch deren Erduldung sie sich zu bewähren hatte. Manche von den Geschichtchen über Xanthippe haben ohne Zweifel nur diesem Interesse des rednerischen Effekts ihre Entstehung zu verdanken, und alle ohne Ausnahme sind sehr unsicher, so weit sie uns nur von Schriftstellern aus der Zeit nach Alexander überliefert sind.

Was uns wirklich geschichtliches von den ehelichen Verhältnissen des großen Atheners bekannt ist, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen Xenophon's und Plato's. Aus diesen sehen wir nun allerdings, daß Xanthippe keine sehr wünschenswerthe Hausfrau gewesen sein muß. In Xenophon's Sokratischen Denkwürdigkeiten II, 2 beschwert sich der Sohn des Philosophen, daß niemand die üble Laune seiner Mutter ertragen könne, und im Gastmahl desselben Schriftstellers fragt Antisthenes seinen Meister, wie er es bei einer Frau aushalte, mit der gewiß schwerer zu leben sei, als mit irgend einer von allen, die es sonst gebe und jemals gegeben habe, ja wohl auch von allen, die es in Zukunft geben werde. Dieses ist freilich ein bedenkliches Zeugniß, und selbst das wird unserer Schutzbefohlenen nicht allzuviel helfen, daß wir sie nach der Schilderung Plato's im Phädo an dem Morgen vor der Hinrichtung des Philosophen mit ihrem kleinen Kinde bei ihm laut jammernd und wehklagend im Kerker treffen, denn selbst dieser Schmerz hat etwas wildes und läßt die heftige Gemüths-

art der Frau, wie dieß auch Plato andeutet, wohl erkennen. Indessen sehen wir aus diesem Zug doch, daß sie wenigstens trotz ihres leidenschaftlichen Wesens im Grunde gutherzig, und daß die Anhänglichkeit an ihren siebzigjährigen Gatten unter den vieljährigen Uebungen seiner Geduld nicht erloschen war. Dasselbe bezeugt ihr auch Sokrates selbst in dem Gespräche mit seinem Sohne Lamprokles. Hat sie dich je gebissen oder mit Füßen getreten? fragt er ihn, und da Lamprokles dieses verneint, dafür aber geltend macht, daß sie Reden führe, die kein Mensch anhören könne, so giebt er ihm zu bedenken, daß es nicht so schlimm gemeint sei, und daß Xanthippe trotzdem treulich für ihren Sohn sorge und ihm aufrichtig wohlwolle. Das Prädikat eines bösen Weibes wird damit allerdings nicht völlig von ihr genommen, aber es wird doch dahin beschränkt, daß wir unter der bösen keine bösartige Frau verstehen dürfen.

Um aber gerecht zu sein, dürfen wir nicht verbergen, daß vielleicht auch noch andere Frauen, außer Xanthippe, mit einem Gatten wie Sokrates nicht ganz zufrieden gewesen wären. Es ist wahr, Sokrates war ein Mann von seltener Größe, ein Reformator der Philosophie, ein tiefer, mit aller Anstrengung an sich arbeitender Denker, ein Tugendheld, wie das ganze klassische Alterthum keinen ähnlichen aufweist, ein Geist, dessen inneren Reichthum, ein Charakter, dessen Reinheit, Redlichkeit und Uneigennützigkeit, dessen strenge, unerschütterliche Rechtlichkeit, dessen unbedingte Hingebung an die Sache der Wahrheit und der Tugend seine Schüler nicht genug zu rühmen wissen. Aber ob er darum auch der angenehmste Ehmann war, fragt sich. Wenn Xanthippe auf's Aeußere sah, hatte sie alles Recht, sich zu beklagen. Denn darüber sind alle unsere Berichterstatter einverstanden, daß zwar keiner seiner Zeitgenossen weiser und besser, daß aber kaum ein zweiter so häßlich gewesen sei, wie Sokrates. Er selbst hält im xenophontischen Gastmahl in heiterer Laune eine Lobrede auf seine Schönheit, die uns von seiner vielbesprochenen Silenengestalt einen anschaulichen Begriff giebt. Indem er nach griechischem Sprachgebrauche die Schönheit der Zweckmäßigkeit gleichsetzt, beweist er, seine vorstehenden Augen seien die schönsten, denn er könne damit

nicht blos geradeaus sehen, sondern auch seitwärts; seine Nase sei die schönste, denn mit den aufgestülpten Nasenflügeln lassen sich die Gerüche von allen Seiten auffangen, und die einwärts gebogene Nasenwurzel hindere ihn nicht, mit einem Auge in das andere zu sehen; mit seinem großen Mund könne er mehr abbeißen als ein anderer, und von seinen wulstigen Lippen seien die weichsten Küsse zu erwarten. Es mag dahingestellt bleiben, ob sich Xanthippe durch diese Erwägung für die sonstigen äußeren Eigenschaften ihres Mannes entschädigt finden konnte; aber wenn auch sie selbst schwerlich den drei Grazien zum Modell gedient hat, welche später als Werk des Sokrates auf der Burg von Athen gezeigt wurden, so wäre es ihr doch kaum zu verübeln gewesen, wenn sie mit dem Schicksal haderte, das aus dem schönen Volke der Griechen ihr gerade den häßlichsten Gatten erwählt hatte. Geistreiche Männer freilich und Frauen wie Aspasia wußten in Sokrates, wie Plato sagt, unter der Hülle des Silen ein Götterbild von unschätzbarer Schönheit zu entdecken; aber wie selten mag unter den geistig verwahrlosten Griechinnen der Sinn für eine Größe gewesen sein, die auch von ihren männlichen Zeitgenossen nur zum kleinsten Theil verstanden wurde, und wie manche Frau giebt es wohl auch heute noch, die in einem Sokrates wenigstens dann, wenn er ihr Mann wäre, nur einen trockenen Pedanten oder einen überspannten Sonderling zu sehen wüßte!

Denn darüber darf man sich nicht täuschen: wenn Sokrates heute wieder unter uns aufträte, so würde man noch viel mitleidiger über ihn die Achseln zucken und noch viel ungereimtere Dinge von ihm erzählen, als dieß seiner Zeit in Athen geschehen ist. Man denke sich einen Menschen, der sein Hauswesen vernachläßigt, der kein Amt sucht und kein Gewerbe treibt, weil er überzeugt ist, daß er im Dienste der Gottheit an anderen zu arbeiten habe; einen Mann, welcher sich den ganzen Tag auf den Straßen und öffentlichen Plätzen herumtreibt, um jeden Begegnenden über sein Thun und Lassen und über den Zustand seines Innern auszufragen; einen Philosophen, bei dem die Dialektik so zur Leidenschaft geworden ist, daß er jedermann ohne Ausnahme in die Schule nimmt, und nicht blos aus Schustern und Schnei-

dern, sondern bei Gelegenheit selbst aus Hetären den Begriff ihres Gewerbes herauskatechisirt. Man rüste diesen Mann ferner mit den mancherlei auffallenden Aeußerlichkeiten aus, die uns von Sokrates erzählt werden: dem Hängebauch und dem Silenengesicht, den unbeschuhten Füßen und dem groben Mantel, der bei keiner Feierlichkeit und in keiner Jahreszeit wechselte; man vergesse auch die Gleichgültigkeit gegen die bestehende Sitte nicht, die ihm erlaubte, noch als alter Mann Musikstunde zu nehmen und zu seiner Bewegung jezuweilen allein in seinem Haus einen Tanz aufzuführen, und man wird zu dem Bild eines Sonderlings in der That schon Züge genug haben. Ist nun aber dieser Sonderling vollends auch noch ein Inspirirter, hören wir ihn im ruhigsten Tone der Ueberzeugung von der göttlichen Stimme reden, die ihm zukünftige Erfolge vorhersage, sehen wir ihn das einemal, wenn er in einem Hause zu Gaste geladen ist, vor der Thüre des Nachbarhauses in tiefem Sinnen, wie festgewurzelt, dastehen, das anderemal aus derselben Ursache mitten im Feldlager vierundzwanzig Stunden lang auf Einem Fleck aushalten, ohne daß er wahrnimmt oder beachtet, was um ihn her vorgeht — wie wenige würden einem so seltsamen Manne Gerechtigkeit widerfahren lassen, und wie viele Frauen giebt es wohl, welche wahrheitsgemäß versichern können, daß ein solcher Gemahl von ihnen immer gleich freundlich empfangen würde?

Wer unter diesen Eigenthümlichkeiten des Philosophen am meisten zu leiden hatte, das waren ohne Zweifel seine Frau und seine Kinder. Denn da er kein Vermögen besaß und seine geistige Begabung zum Gelderwerb zu benützen verschmähte, so lebte er, wie er bei Plato selbst sagt, in tausendfältiger Armuth, und litt oft an dem nothwendigsten Mangel. Ein Sokrates empfand das kaum als eine Entbehrung; aber Xanthippe brauchte in der That noch gar keine besonders schlimme Frau zu sein, sie brauchte nur nicht über das gewöhnliche Maaß der Menschen hinauszureichen, um sich in einer so dürftigen Lage höchst unglücklich zu fühlen und dem Gatten böse zu sein, der sich durch seine Grübeleien abhalten ließ, für sie und seine Kinder zu arbeiten. Wenn es auch nicht wahr sein sollte, was von späteren erzählt wird, daß So-

krates und Xanthippe nur Ein gemeinsames Oberkleid besessen haben, daß daher diese zu Hause bleiben mußte, wenn jener ausgieng — er war ja aber fast immer auf der Straße, — wenn auch dieses, wie gesagt, schwerlich wahr ist, so mögen doch ähnliche Dinge in dem Haushalt eines Mannes nicht selten gewesen sein, der bei Plato seine ökonomische Leistungsfähigkeit höchstens auf eine attische Silbermine (vierzig Gulden), bei Xenophon sein ganzes Vermögen, mit Einschluß des kleinen Hauses, auf fünf Minen anschlägt, und der dabei allen Erwerb versäumte, um im Dienste des delphischen Gottes, aber eben nicht in dem des Plutos, seinem Beruf als Menschenbildner nachzugehen. Es ist uns nichts davon überliefert, inwieweit gerade dieser Umstand den Hausfrieden des Philosophen gestört hat; aber wir werden dem schönen Geschlecht durch die Annahme nicht zu nahe treten, daß auch noch heute der Friede manches Hauses empfindlich gestört würde, wenn der Hausherr den lieben langen Tag statt der Kanzlei oder der Werkstatt auf den Straßen und öffentlichen Plätzen zubrächte, um sich als freiwilliger Seelsorger seiner Bekannten anzunehmen, während Weib und Kinder zu Hause mit Entbehrungen jeder Art zu kämpfen hätten. Wenn vollends ein solcher, wie der Sokrates des platonischen Gastmahls, nach einer mit Dichtern und vornehmen Herren beim Becher durchwachten Nacht erst am folgenden Abend heimkäme, so würde vielleicht noch manche Frau gelinder oder kräftiger „donnern," selbst wenn ihr Mann ein Sokrates wäre und sie keine Xanthippe.

Noch einen Punkt müssen wir hier berühren, der auf die ehelichen Verhältnisse des Philosophen von Einfluß gewesen sein könnte. Zwar wird nur von sehr unzuverläßigen Zeugen berichtet, daß Xanthippe den Sokrates auch durch Eifersucht gequält habe, aber wenn sie es gethan hätte, so wäre das nicht zu verwundern; dann vollends nicht, wenn es wahr wäre, was manche behaupten, daß Sokrates neben ihr gleichzeitig noch eine zweite Frau, Namens Myrto, gehabt habe. Indessen ist dieß eine böswillige und alberne Erfindung, und mit ihr fällt auch die weitere Angabe, daß die Thätlichkeiten, in welche die Eifersucht dieser beiden Weiber bisweilen ausbrach, sich in der Regel am Ende auf das Haupt des Mannes

entladen haben, der ihnen mit Lachen zusah. Aber auch ohne das hatte Xanthippe, nach unsern Begriffen, manchen Anlaß zum Mißtrauen, falls die Neigung zur Eifersucht überhaupt in ihrer Natur lag. Sokrates war allerdings auch im Umgang mit Frauen und Jünglingen ein Muster von Enthaltsamkeit, und seine Zeitgenossen, die eine leichtfertigere Sitte gewöhnt waren, können sich darüber nicht genug wundern. Aber doch würde heutzutage wohl manche Frau glauben, daß sie Grund habe zu schmollen, wenn ihr Mann heute einer Aspasia zu Füßen säße und morgen einer Diotima, oder wenn er gar, wie der xenophontische Sokrates, eine Hetäre Theodora besuchte, während sie einem Maler Modell steht. Die griechische Sitte erlaubte hier freilich vieles, was von der unsrigen verdammt wird.

Schließlich dürfen wir auch das nicht verschweigen, daß der Philosoph kein sehr zärtlicher Ehmann gewesen zu sein scheint. In der schon erwähnten Stelle in Xenophon's Gastmahl antwortet er auf die Frage des Antisthenes, warum er seiner Frau ihre Launen nicht abgewöhne: „Deßhalb nicht, weil ich sehe, daß auch die, welche sich zu guten Bereitern ausbilden wollen, sich nicht mit frommen, sondern mit feurigen Pferden versehen; denn sie denken, wenn sie diese zu bändigen im Stand seien, so werden sie aller andern leicht Herr werden. So habe auch ich mir, da ich lernen wollte mit Menschen umzugehen, diese Frau genommen, denn ich wußte, wenn ich sie ertrüge, so würde ich mit jedermann sonst auskommen." Dieser Zweck ist allerdings bei Sokrates, so viel wir wissen, erreicht worden, aber seine Frau konnte sich durch die Absicht, sie als Geduldsübung zu benutzen, wenig geschmeichelt fühlen, und ein innigeres Verhältniß kann zwischen ihnen selbst dann nicht stattgefunden haben, wenn der angegebene Grund für den Philosophen nicht wirklich das Motiv seiner Wahl, sondern nur eine spätere Ausrede gewesen ist. Aber auch in einem ernsthafteren Falle sehen wir Sokrates gegen seine Gattin mit einer Härte verfahren, die etwas verletzendes für unser Gefühl hat. „Am Morgen seines Todestags," erzählt der platonische Phädo, „trafen wir die Xanthippe mit ihrem Kinde neben seinem Bette sitzend im Gefängniß. Wie sie uns erblickte, erhob sie ein Weh-

klagen und sagte einiges nach Art der Weiber, wie etwa: „O Sokrates, das ist das letztemal, daß dich deine Freunde sprechen und daß du sie sprichst!“ Darüber sagte Sokrates mit einem Blick auf Krito: „Krito, führe sie einer nach Hause.“ Auf dieses führten einige von Krito's Leuten die Xanthippe unter Geschrei und Schmerzgeberden weg“ — Sokrates aber beginnt ganz ruhig eine philosophische Unterredung. Man sieht, große Zärtlichkeit war nicht seine Sache, und wir würden dieß von dem Griechen und von dem Manne, der seinem höheren Berufe jede andere Rücksicht unbedenklich zu opfern gewohnt war, zum voraus nicht anders erwarten. Solche Charaktere pflegen gegen andere so wenig, als gegen sich selbst, weich und schwach zu sein, und auch wenn es ihnen nicht an Gefühl fehlt, werden sie doch gerade in wichtigen und ernsten Momenten die ruhige und trockene Sprache des Verstandes lieber reden, als die erregte des Herzens. Aber von einer leidenschaftlichen und wenig gebildeten Frau, wie Xanthippe, ist nicht zu verlangen, daß sie dieß begreife; um so weniger wird eine solche sich geneigt fühlen, dem kalten und scheinbar gefühllosen Manne gegenüber die Heftigkeit ihres Temperaments durch zartere Rücksichten zu mäßigen.

Ich muß es dahingestellt sein lassen, inwieweit es mir gelungen ist, von dem Namen der Xanthippe einen Theil der Schande abzuwischen, die ihm bisher anklebte. Zu einem Ehrennamen habe ich ihn schwerlich zu erheben vermocht. Mag er aber auch nach wie vor uns andern verpönt bleiben, so läßt ihn sich doch vielleicht die eine oder die andere Leserin, falls diese Blätter überhaupt Leserinnen finden sollten, wenigstens aus dem Munde des liebenswürdigen Dichters gefallen, mit dessen Worten ich schließe:

Mädchen, wer ergründet euch?
Räthsel ohne Ende!
Arg und falsch und engelgleich,
Wer das reimen könnte!

O nicht süßen Honig nur
Führen eure Lippen;
Und so seid ihr von Natur
Liebliche Xanthippen.

4.

Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit.

Wer die Ideale der Menschen kennt, der kennt mehr als die Hälfte ihres Charakters. Es gilt dieß nicht blos von den Einzelnen, sondern auch von ganzen Zeiten und Völkern; und darin liegt eben das eigenthümliche Interesse jener Schriften, welche der Schilderung idealer Zustände gewidmet sind, jener chiliastischen Literatur, welche in der Geschichte der Religion, der Bildung und des Staatswesens eine so bedeutende und merkwürdige Stelle einnimmt. Solche Schriften pflegen Vorschläge zu machen und Hoffnungen auszumalen, die weit über alles hinausgehen, was unter den gegebenen Verhältnissen, und oft genug über alles, was überhaupt unter Menschen möglich ist; aber so phantastisch sie in der Regel aussehen: wenn sie wirklich die Gedanken ihrer Zeit und bedeutender Menschen darin aussprechen, werden wir doch nicht wenig aus ihnen lernen können. Einerseits offenbaren sie uns die Ziele, die ihren Verfassern für das höchste und wünschenswertheste gelten, und ebendamit die Triebfedern, von welchen die Kreise bewegt wurden, aus denen sie hervorgiengen. Andererseits zeigen sie uns, was an den gegebenen Zuständen in einem bestimmten Zeitpunkt als verfehlt erkannt, unter welchen Bedingungen auf eine Besserung gehofft wurde; und sie beleuchten so theils die Vergangenheit, indem sie dieselbe vom Standpunkt der Folgezeit aus prüfen und oft unerbittlich verurtheilen, theils werfen sie prophetische Bilder der späteren geschichtlichen Gestaltungen in die Zukunft. Denn jedes wahrhafte und geschichtlich be-

rechtigte Ideal ist nothwendig eine Weissagung, und eben das ist es, was den Idealisten vom Phantasten unterscheidet, daß dieser willkührlich selbstgemachte Zwecke mit unmöglichen Mitteln verfolgt, jener dagegen von dem Gefühl vorhandener Uebelstände ausgeht und geschichtlich berechtigten Zielen zustrebt, welche nur deßhalb in ihrer weiteren Ausführung phantastisch werden, weil die Bedingungen für ihre reinere Fassung und ihre naturgemäße Verwirklichung noch nicht vorhanden sind.

Unter allen Schriften, auf welche die vorstehenden Bemerkungen anwendbar sind, ist wohl kaum eine zweite an geschichtlicher Bedeutung, wie an innerem Gehalt, mit der platonischen Republik zu vergleichen. Uns freilich spricht auch diese Schrift auf den ersten Blick seltsam genug an. Ein Staat, in welchem die Philosophen regieren, und mit unbedingter Machtvollkommenheit, ohne eine Verfassuug oder sonst eine gesetzliche Schranke, regieren sollen; in welchem die Trennung der Stände so streng durchgeführt ist, daß den Kriegern und Beamten jede Beschäftigung mit Landwirthschaft und Gewerben untersagt wird, die Landbauer und Gewerbtreibenden ohne Ausnahme von aller politischen Thätigkeit ferngehalten, zu steuerzahlenden Unterthanen herabgedrückt werden; in welchem andererseits die Staatsbürger ganz nur dem Staate, nie und in keiner Beziehung sich selbst gehören sollen; ein Staat, welcher für seine höheren Stände die Ehe, die Familie, das Privateigenthum aufhebt; wo alle Verbindungen von Mann und Weib für den einzelnen Fall von der Obrigkeit angeordnet, die Kinder, ohne ihre Eltern zu kennen, von ihrer Geburt an in öffentlichen Anstalten erzogen, die sämmtlichen Aktivbürger auf Staatskosten gemeinschaftlich gespeist, die Mädchen ebenso, wie die Knaben, in Musik und Gymnastik, in Mathematik und Philosophie unterrichtet, die Weiber, wie die Männer, zu Soldaten und Beamten verwendet werden; ein Staat, welcher auf wissenschaftliche Bildung gegründet sein will, und doch der freien Bewegung des geistigen Lebens die stärksten Fesseln anlegt, jede Abweichung von den herrschenden Grundsätzen, jede sittliche, religiöse und künstlerische Neuerung streng unterdrückt — ein solcher Staat steht mit allen unsern sittlichen und

politischen Begriffen so vielfach im Widerspruch, er scheint nicht blos, sondern er ist auch so unausführbar, und er ist dieß schon in seiner Zeit selbst so sehr gewesen, daß es nicht zu verwundern ist, wenn der „platonische Staat" für ein phantastisches Ideal, für die Einbildung eines Träumers, sprichwörtlich geworden ist.

Es ist noch nicht so lange her, daß er allgemein für nichts anderes gehalten wurde. Heutzutage hat man sich jedoch nachgerade überzeugt, daß hinter diesem Phantasiebild weit mehr Realität steckt, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte. Nicht allein, daß Plato selbst seine Vorschläge ganz ernstlich genommen wissen will, und nur von ihnen, wie er ausdrücklich erklärt, Heil für die Menschheit erwartet: es ist auch so vieles darin, was bestehenden Sitten und Einrichtungen entspricht, und auch ihre auffallendsten Bestimmungen begreifen sich so vollständig aus den Zuständen jener Zeit und aus der Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie, daß wir darin nicht willkührliche Erfindungen sehen können, sondern nur Folgerungen, welchen sich der Philosoph gerade deßhalb nicht zu entziehen wußte, weil er ein Grieche des vierten vorchristlichen Jahrhunderts und ein folgerichtig denkender Mann war. Gleich die erste Grundforderung seines Staates, die Herrschaft der Philosophen, ist zugleich aus den gegebenen Zuständen und aus den Voraussetzungen des platonischen Systems abzuleiten. Jenes, sofern die herkömmlichen griechischen Verfassungen sich sichtbar überlebt, und in den Wirren des peloponnesischen Kriegs wetteifernd am Verderben der Staaten gearbeitet hatten; sofern auch die wiederhergestellte Demokratie in Athen schon durch die Hinrichtung des Sokrates in Plato's Augen sich ihr Urtheil unwiderruflich gesprochen hatte. Dieses, weil ein System, das alle Sittlichkeit auf's Wissen gründen wollte, auch für den Staat keinen anderen Grund legen konnte, weil der Staat zum Abbild der Idee, das er nach Plato sein soll, nur von denen gemacht werden kann, die sich zur Anschauung der Ideen erhoben haben. Aehnlich sehen wir die Trennung der Stände aus einer doppelten Wurzel hervorgehen: aus der Verachtung des Griechen gegen die Handarbeit, welche den meisten das Gewerbe, den Spartanern selbst den

Landbau als eine Erniedrigung für den freien Bürger erscheinen ließ; und aus der Furcht des Philosophen, seine Bürger in die Beschäftigung mit der Sinnenwelt zu verwickeln, aus der Ueberzeugung, daß nur eine gründliche Geistes- und Characterbildung zu den höheren Aufgaben des Kriegers und des Staatsmanns befähigen könne, und daß diese mit dem Streben nach irdischem Gewinn, mit einer Thätigkeit, welche den sinnlichen Bedürfnissen und Begierden dient, unvereinbar sei. Wenn endlich jene Unterdrückung der persönlichen Interessen, welche in der Aufhebung der Ehe und des Privateigenthums ihren schroffsten Ausdruck findet, jene Rechtlosigkeit des Einzelnen in seinem Verhältniß zum Staate uns nothwendig abstößt, so ist sie doch nur das äußerste einer Denkweise, welche dem Griechen eben so natürlich war, wie sie uns fremd ist; denn daß die Bürger um des Staates willen da seien, nicht der Staat um der Bürger willen, daß dem Ganzen gegenüber kein Einzelner sein Recht habe, darüber war man in Griechenland einverstanden, und in Sparta besonders näherte sich auch die bestehende Sitte in vielen Beziehungen den platonischen Einrichtungen. Es war z. B. gestattet, im Fall des Bedürfnisses fremder Vorräthe, Werkzeuge, Hausthiere und Sklaven, wie der eigenen sich zu bedienen; es was den Bürgern der Besitz von Gold und Silber untersagt, statt der edeln Metalle ward Eisen zu den Münzen verwendet; die männliche Bevölkerung wurde auch im Frieden durch Gemeinsamkeit der Mahlzeiten, der Uebungen, der Erholungen, selbst der Schlafstätten dem Hause fast gänzlich entzogen, sie lebte, wie die platonischen Krieger, in der Weise einer Besatzung; ihre Erziehung war von den Kinderjahren an eine öffentliche, und auch die Mädchen hatten an den Leibesübungen theilzunehmen; die Ehe wurde vom Staat überwacht, ein bejahrterer Mann konnte seiner Frau einen Freund zuführen, ein kinderloser von einem andern die seinige leihen; gegen Einschleppung fremder Sitten, gegen Neuerungen aller Art wurden die strengsten Maaßregeln ergriffen, Reisen in's Ausland untersagt, Dichter und Lehrer, von denen man einen übeln Einfluß fürchtete, des Landes verwiesen, einem Musiker, welcher die herkömmliche Zahl der Saiten an der Lyra vermehrt

hatte, die überzähligen abgeschnitten. Man sieht deutlich: jene Einrichtungen und Grundsätze, die uns bei Plato so sehr befremden, waren in Griechenland nicht so unerhört, sie schließen sich an das bestehende an, sie sind aus dem Boden des hellenischen Staatswesens erwachsen.

Wenn aber Plato in dieser Richtung allerdings weiter geht, als irgend ein früherer, wenn er namentlich in der Weiber- und Gütergemeinschaft alles Ernstes Vorschläge gemacht hat, wie sie vor ihm nur die Laune eines Aristophanes, in anderer Art freilich, als Gipfel alles politischen Unsinns auf die Bühne gebracht hatte, so findet auch dieß in den Verhältnissen der Zeit und in dem Geist der platonischen Philosophie seine Erklärung. Einerseits nämlich hatten lange und schwere Erfahrungen seit dem Anfang des peloponnesischen Krieges gezeigt, von welchen Gefahren die Wohlfahrt der Staaten durch die Selbstsucht der Einzelnen bedroht sei. Diesen Gefahren wollte Plato vorbeugen, indem er jener Selbstsucht die Wurzel abschnitt: er wollte durch gänzliche Aufhebung des Privatbesitzes den Streit der Privatinteressen gegen das allgemeine Interesse unmöglich machen. Einigkeit, sagt er, sei für den Staat das erste Bedürfniß; die volle Einigkeit werde aber nur da sein, wo keiner etwas für sich habe. Er begieng also den gleichen politischen Fehler, wie ihn später Hobbes begangen hat, als er den Uebeln der Revolution durch unumschränkten Despotismus begegnen wollte, wie ihn die Staatskünstler der Reaktion heute noch täglich begehen, wenn sie die Uebergriffe des Freiheitsstrebens nicht durch Befriedigung der begründeten und Abschneidung unbegründeter Forderungen, sondern durch Unterdrückung aller Freiheit zu dämpfen versuchen; mit dem wesentlichen Unterschied freilich, daß bei Plato mit der unbeschränkten Herrschermacht die vollendete Tugend und Einsicht, mit den socialistischen Einrichtungen eine Erziehung der Staatsbürger verknüpft sein soll, welche jeden Mißbrauch derselben zu verhindern und die äußerste Beschränkung der persönlichen Freiheit mit ihrem freien Wollen in Einklang zu bringen hätte. Mit den politischen Gründen wirkte aber hiefür Plato's philosophische Eigenthümlichkeit zusammen,

und sie ist es, welche für die Gestaltung seines Staatsideals den Ausschlag gab. Die Härten seiner Vorschläge beruhen in letzter Beziehung auf dem idealistischen Dualismus seiner ganzen Weltanschauung. Wer nichts höheres kennt, als die Betrachtung der allgemeinen Begriffe, nichts wahrhaft wirkliches, als die außer den Einzelwesen für sich bestehenden Gattungen, wer in der Sinnenwelt nur die entstellende Erscheinung der übersinnlichen, in der Individualität nur eine Beschränkung und Trübung, nicht die unerläßliche Bedingung für die Verwirklichung des Allgemeinen sieht, der kann folgerichtig auch für's praktische keine freie Entwicklung der Individuen zugeben; sondern er wird verlangen müssen, daß der Einzelne allen persönlichen Wünschen entsage und in selbstloser Hingebung sich zum reinen Werkzeug der allgemeinen Gesetze, zur Darstellung eines allgemeinen Begriffs läutere. Ein solcher wird daher auch im Staate nicht darauf ausgehen können, die Rechte der Einzelnen mit denen der Gesammtheit versöhnend zu vermitteln, jene werden vielmehr in seinen Augen, dieser gegenüber, gar kein Recht haben, es wird ihnen nur die Wahl übrig bleiben, entweder auf alle Privatinteressen zu verzichten und sich, also befähigt in den Dienst des Gemeinwesens zu stellen, oder sofern sie dieß nicht wollen, den politischen Rechten und der politischen Wirksamkeit zu entsagen. So hängen hier die politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen an den ersten Anfängen des Systems. Die Bedeutung der Individualität, die unendliche Mannigfaltigkeit und Bewegung des wirklichen Lebens verkannt zu haben, dieß ist der schon von Aristoteles scharf bezeichnete Grundfehler der platonischen Metaphysik und des platonischen Socialismus.

Doch hierüber ist auch schon anderswo und von anderen gesprochen worden, und nach dieser Seite hin scheint sich über den platonischen Staat unter den Sachverständigen mehr und mehr eine allgemeine Uebereinstimmung zu bilden. Geringere Beachtung hat bis jetzt das Verhältniß gefunden, in welchem derselbe zu den Theorieen und den Zuständen der Folgezeit steht. Dieser Gegenstand soll daher hier in genauerer Ausführung der kurzen

Andeutungen, welche ich an einem andern Orte hierüber gegeben habe, besprochen werden.

Was in dieser Beziehung unsere Aufmerksamkeit zunächst auf sich zieht, das sind die merkwürdigen Berührungspunkte zwischen dem platonischen Staatsideal und dem, was sich später in der altchristlichen Welt auf kirchlichem und staatlichem Gebiete gestaltet hat. Gleich der Grundgedanke der platonischen Staatslehre hat mit der Idee der christlichen Kirche auffallende Aehnlichkeit. Der Staat ist nach Plato seiner eigentlichen Bestimmung zufolge nichts anderes, als eine Darstellung und ein Hülfsmittel der Sittlichkeit; seine höchste Aufgabe besteht darin, seine Bürger zur Tugend und ebendamit zur Glückseligkeit zu erziehen, ihren Sinn und ihr Auge einer höheren, geistigen Welt zuzuwenden, ihnen jene Seligkeit nach dem Tode zu sichern, welche sich am Schlusse der Republik in großartigem Ausblick als der Gipfel alles menschlichen Strebens darstellt. Es liegt am Tage, wie nahe dieser Staat dem „Reich Gottes" verwandt ist, dessen irdische Erscheinung die christliche Kirche sein will. Die theoretischen Voraussetzungen und die Gestalt beider sind verschieden, aber ihr Grundgedanke ist derselbe: in beiden handelt es sich um ein sittliches Gemeinwesen, eine Erziehungsanstalt, deren letztes Ziel in einer jenseitigen Welt liegt. Sagt doch Plato auch geradezu, es sei keine Rettung für die Staaten, wenn nicht die Gottheit in ihnen die Herrschaft führe. Wenn ferner diese Herrschaft bei Plato durch die Philosophen ausgeübt werden soll, weil sie allein im Besitz der höheren Wahrheit sind, so nehmen in der mittelalterlichen Kirche die Priester die gleiche Stellung ein; und wie jenen die Krieger als vollziehende Macht zur Seite treten, so ist nach mittelalterlichen Begriffen eben dieses die höchste Aufgabe des christlichen Kriegerstandes, der Ritter und Fürsten, die Kirche auszubreiten und zu schützen, die Vorschriften, welche sie durch den Mund der Priester ertheilt, auszuführen. Die drei mittelalterlichen Stände, der Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, sind im platonischen Staat vorgebildet, und die Herrschaft des ersteren, welche sich in der Wirklichkeit allerdings nur theilweise durchsetzen ließ, ist wenigstens von ihm selbst nicht minder

entschieden und aus den gleichen Gründen verlangt worden, wie von Plato die der Philosophen: weil sie allein die ewigen Gesetze kennen, nach denen die Staaten, wie die Einzelnen, sich richten müssen, um ihrer höheren Bestimmung zu entsprechen. Auch die Bedingungen endlich, an welche diese hohe Stellung des Lehrstandes geknüpft ist, sind in der mittelalterlichen Kirche großentheils dieselben, wie bei unserem Philosophen, nur aus dem griechischen in's christliche übersetzt; denn jene Gemeinsamkeit alles Besitzes, welche Plato den Staaten als höchstes Gut wünscht, ist auch christliches Ideal, und wenn hiebei in der christlichen Kirche der Begriff der Entsagung, der freiwilligen Armuth, im platonischen Staat der der Gütergemeinschaft stärker hervortritt, so hebt sich doch auch dieser Unterschied wieder großentheils auf: auch Plato verlangt ja von seinen Philosophen und Kriegern, daß sie sich auf die einfachste Lebensweise zurückziehen, und auch die christliche Kirche hat die geistliche Armuth sogar in den Bettelorden nur in der Form des gemeinschaftlichen Besitzes zu verwirklichen vermocht. Selbst die platonische Weibergemeinschaft steht aber dem Cölibat ihrem Wesen nach weit näher, als man zunächst glauben möchte. Denn für's erste sind die politischen Gründe beider Einrichtungen die gleichen: wie Plato seinen „Wächtern" die Gründung einer Familie untersagt, damit sie ganz und ausschließlich dem Staat gehören, so zwang Gregor der widerstrebenden Geistlichkeit den Cölibat auf, damit sie fortan ungetheilt der Kirche gehören sollte. Sodann handelt es sich ja aber auch bei Plato's Weibergemeinschaft keineswegs darum, der persönlichen Neigung, oder gar der sinnlichen Begierde einen freieren Spielraum zu geben, sie von den Fesseln der Ehe zu entlasten; sondern es sollen umgekehrt die persönlichen Wünsche beseitigt, es sollen die Bürger in ihren geschlechtlichen Funktionen, wie in allem, zu Organen des Staats gemacht werden, die Ehe soll nicht Sache der Neigung oder des Interesse's, sondern nur der Pflicht sein: es sind Kinder zu erzeugen, wenn der Staat deren bedarf, und sie sind mit denen zu erzeugen, welche der Staat zur Erzielung eines kräftigen Nachwuchses den Einzelnen zuweist. Plato verlangt demnach von seinen Bürgern eine Selbst-

verläugnung, eine Unterordnung unter das gemeinsame Interesse, von welcher bis zur gänzlichen Enthaltsamkeit nur ein Schritt war; er würde kein Bedenken getragen haben, auch diese zu fordern, wenn sein Staat die Ehe entbehren könnte und wenn die Ascese der spätern Jahrhunderte schon seine Sache gewesen wäre.

Es sind dieß aber keine bloßen Analogieen, wie sie auch zwischen weit auseinanderliegenden Erscheinungen in Folge eines zufälligen Zusammentreffens wohl vorkommen, sondern es findet hier ein wirklicher Zusammenhang, eine Einwirkung des früheren auf das spätere statt. Denn so verfehlt es auch wäre, dem platonischen Vorgang einen unmittelbar maaßgebenden Einfluß auf die Gestaltung des christlichen Kirchen- und Staatswesens zuzuschreiben, so wenig läßt sich andererseits eine Verwandtschaft beider verkennen, für welche wir die Zwischenglieder noch großentheils nachweisen können, durch die sie vermittelt ist. Die platonische Lehre ist eines der wichtigsten von den Bildungselementen des späteren klassischen Alterthums, eine geistige Macht, deren Wirkungen weit über den Kreis der platonischen Schule hinausgehen. Unter den nachfolgenden Systemen hat nicht blos das aristotelische, sondern auch das stoische, ihren Geist in sich aufgenommen, und das letztere besonders hat für seine Moral der platonischen Ethik ungemein viel zu verdanken. Die Philosophie war aber in den letzten Jahrhunderten vor Christus bei allen Gebildeten, so weit die griechische Sprache und Literatur reichte, im Osten und im Westen, an die Stelle der Religion getreten, oder sie hatte doch ihre Auffassung der Religion so durchdrungen, daß von den alten Mythen kaum noch die Hülle übrig geblieben war; ihre wesentlichen Ergebnisse und vor allem ihre sittlichen Grundsätze waren in die allgemeine Bildung übergegangen, zur Weltreligion geworden. Man brauchte gar nicht Philosoph von Profession zu sein, um an ihnen theilzunehmen: wer überhaupt das Bedürfniß eines höheren Unterrichts empfand, der besuchte die Schulen der Philosophen und las ihre Schriften; aber auch die Grammatiker, die Rhetoren, die Geschichtschreiber, selbst die Rechtslehrer und die Aerzte pflegten sich an philosophische Lehren anzulehnen und ihre Kenntniß vorauszusetzen. Diese verbreiteten

sich so auf hundert Wegen, und wie viel sie auch hiebei an wissenschaftlicher Strenge und Reinheit verlieren mochten, ihre praktische Wirkung wurde unberechenbar erhöht. Auch das werdende Christenthum konnte sich diesem Einfluß nicht entziehen; und es sind gar nicht blos die platonisirenden Theologen der griechisch-orientalischen Länder oder die gnostischen Sekten, die ihn in die Kirche einführten: die griechische Philosophie hatte schon lange vorher zur Entstehung des Christenthums ihren Beitrag geliefert, und sie drang Jahrhunderte lang, wie der Hellenismus überhaupt, dessen edelste Früchte sie in sich vereinigte, von den verschiedensten Seiten her in die neue Religion ein. Schon das vorchristliche Judenthum war in den hellenistischen Kreisen mit griechischer Bildung und Wissenschaft tief gesättigt; Millionen von Juden, der größere Theil der jüdischen Nation, lebten in Ländern, die seit Alexander unter der geistigen Herrschaft Griechenlands standen, die in der Regel auch politisch von Griechen oder Halbgriechen beherrscht wurden; und schon der Verkehr des täglichen Lebens, schon die griechische Sprache, mit welcher die meisten allmählich die ihrer Väter vertauschten, in welcher sie allein noch ihre heiligen Schriften zu lesen verstanden, mußte unmerklich unendlich viele griechische Ideen bei ihnen in Umlauf setzen, am meisten natürlich in den von Juden bewohnten Hauptstädten griechischer Bildung, wie Alexandria, wie Tarsus, dieser Sitz einer berühmten Philosophen- und Rhetorenschule, wie in späteren Zeiten Rom, um anderer nicht zu erwähnen. Bald begannen aber auch die Juden, mit der griechischen Wissenschaft als solcher sich zu beschäftigen: es entstand eine jüdisch-griechische Philosophie, welche die jüdische Theologie mit den Ideen der griechischen Philosophen zu erfüllen, diese mit jener in Einklang zu bringen bemüht war; wie weit man schon um den Anfang der christlichen Zeitrechnung auf diesem Wege fortgeschritten war, wie viel platonische, pythagoreische, stoische und peripatetische Lehren dieses neugläubige Judenthum in sich aufgenommen hatte, zeigen die Schriften Philo's, des Alexandriners, der aber darin nur der bedeutendste Vertreter einer weitverbreiteten Denkweise gewesen ist. Der Hauptsitz dieser Schule war Alexandrien, dieser große Kno-

tenpunkt für die Kreuzung und Verschmelzung der griechischen mit der orientalischen Bildung; sie blieb aber nicht auf diese Stadt und nicht auf Aegypten beschränkt, sie hatte vielmehr unter allen griechisch redenden Juden zahlreiche Anhänger, und selbst auf Palästina und die östlichen Länder muß sich ihr Einfluß erstreckt haben. In enger Verbindung mit dieser theologischen Schule steht die jüdische Sekte der Essener, welche im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zunächst, wie es scheint, durch die Einwirkung der pythagoreischen Mysterien und der damit verknüpften Ascese entstanden war, welche dann aber bei der allmählichen Bildung einer neupythagoreischen Philosophenschule auch an dieser mehr noch platonischen als pythagoreischen Spekulation theilnahm. Diese in Palästina und den angrenzenden Ländern verbreitete Sekte war allem nach einer der wichtigsten von den Kanälen, durch welche die griechische Bildung, und somit auch die ethischen und religiösen Anschauungen der griechischen Philosophen, in's Judenthum einströmten. Von dem platonischen Staatsideal finden wir bei ihr unter anderem die Gütergemeinschaft, in der die Essener, als Vorgänger der christlichen Mönche, in klösterlichen Vereinen zusammenlebten. Gerade der Essäismus scheint aber von Anfang an bei der Ausbildung der christlichen Lehre in maaßgebender Weise mitgewirkt zu haben: die Parthei der Ebjoniten, welche uns später als die einzige Bewahrerin des ursprünglichen Judenchristenthums begegnet, trägt alle Züge des Essäismus, und unterscheidet sich von ihm nur durch den Glauben an Jesus, als den Messias. Auch der Mann, welcher dem Christenthum zuerst seine Stellung als Weltreligion erkämpft hat, der Apostel Paulus, war ohne Zweifel schon vor seiner eigenen Uebersiedlung in die hellenische Welt von dem Einfluß griechischer Bildung wenigstens mittelbar berührt worden; denn es läßt sich kaum denken, daß er sich diesem in seiner Vaterstadt Tarsus ganz entziehen konnte, und einem schärferen Auge werden sich seine Spuren auch in den Briefen des Apostels nicht verbergen. Als aber, großentheils durch ihn, die Christengemeinde den Heiden, und zunächst den Hellenen, geöffnet war, als diese sich massenweise zu ihr herbeidrängten und die Zahl der Nationaljuden innerhalb derselben bald um das viel-

fache überwogen, da war es ganz unvermeidlich, daß auch griechische Anschauungen hier mehr und mehr Eingang fanden. Die neueintretenden, nicht als Kinder im Christenthum unterrichtet, sondern in reiferen Jahren für dasselbe gewonnen, konnten es natürlich nur von ihrem Standpunkt aus auffassen, nur an die Vorstellungen, welche ihnen von früher her feststanden, anknüpfen; und mögen auch viele von ihnen immerhin vorher die Schule des jüdischen Proselytenthums durchgemacht haben, mochten sich auch längere Zeit nur wenige höher gebildete darunter befinden: die Einwirkung der griechischen Wissenschaft konnte dadurch zwar abgeschwächt, aber doch lange nicht beseitigt werden, und je mehr nachgehends auch Leute von wissenschaftlicher Bildung dem neuen Glauben sich anschlossen, um so nachhaltiger und umfassender mußte sie ausfallen. So finden wir denn wirklich schon unter den ältesten christlichen Schriftwerken, schon unter den Wortführern der Kirche im zweiten Jahrhundert, nicht wenige, welche mit der halbgriechischen alexandrinischen Schule nahe verwandt sind; und selbst unter unsern neutestamentlichen Schriften können mehrere, wie der Ebräerbrief und das vierte Evangelium, ihren Einfluß nicht verläugnen, mittelbar also auch den der griechischen Philosophie nicht. Wie bedeutend diese aber in der Folge auf die Gestaltung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre eingewirkt hat, ist bekannt. Die ganze Philosophie der Kirchenväter und ein großer Theil ihrer Theologie, die ganze Scholastik ist nichts anderes, als ein großartiger, Jahrhunderte lang fortgesetzter Versuch, die griechische Philosophie für die Fortbildung und das Verständniß der christlichen Lehre zu verwenden.

Diese Verhältnisse muß man sich vergegenwärtigen, wenn man sich die Bedeutung des Platonismus für das Christenthum, und so auch den Zusammenhang der platonischen Politik mit dem, was ihr auf christlichem Boden analog ist, klar machen will. War es doch gerade der Platonismus, welchem theils für sich, theils in seiner Verbindung mit der stoischen und der neupythagoreischen Philosophie, in jenem großen Bildungsproceß, aus dem auch die christliche Kirche und ihre Dogmatik hervorgieng, eine hervorragende Rolle zufiel, welchem Jahrhunderte lang die

bedeutendsten unter den christlichen Kirchenlehrern huldigten, welcher durch seine Wahlverwandtschaft mit dem Christenthum sich vorzugsweise eignete, zwischen ihm und dem Hellenismus zu vermitteln. Plato ist der erste Urheber, oder wenigstens der bedeutendste Vertreter jenes Spiritualismus, welcher nicht blos den Griechen, sondern auch den Juden ursprünglich fremd, in den letzten Jahrhunderten vor Christus sich allmählich der Gemüther bemächtigt, und durch das Christenthum in weiten Kreisen die Herrschaft erlangt hat. Er zuerst hat es ausgesprochen, daß die sichtbare Welt nur die Erscheinung, und zwar die unvollkommene Erscheinung, einer unsichtbaren sei, daß der Mensch aus dem Diesseits in's Jenseits flüchten, das gegenwärtige Leben als Vorbereitung für ein künftiges benützen solle; er hat jenen ethischen Dualismus begründet, welcher in der Folge der vorher schon in orientalischen Religionen und orphischem Mysterienwesen vorhandenen Ascese zur wissenschaftlichen Rechtfertigung dienen mußte. Eben diese Ethik ist es aber, welche den hauptsächlichsten Grund der Eigenthümlichkeiten enthält, in denen die platonische Politik mit dem mittelalterlichen Kirchen- und Staatswesen zusammentrifft. Auf ihr beruht, dort die Herrschaft der Philosophen, hier die der Priester; denn wenn die Einzelnen und die Staaten die höchsten Gesetze ihres Thuns in einer jenseitigen Welt zu suchen haben, so werden sie der Leitung derer folgen müssen, welchen jene höhere Welt, sei es von der Wissenschaft oder von der Offenbarung, erschlossen ist. Aus ihr stammt in der altchristlichen Sittenlehre die Forderung einer Weltentsagung, die in mönchischer Tugend ihren höchsten Ausdruck findet; in der platonischen der Grundsatz, daß der Mensch auf alle persönlichen Zwecke verzichten solle, um nur für's Ganze zu leben, die Verkennung der Rechte, welche der Individualität zukommen, und die Unterdrükkung ihrer Freiheit. Durch jene ethischen Voraussetzungen war es bedingt, daß Plato seinem Staate das gleiche Ziel steckte, welches in der Folge die christliche Kirche sich gesteckt hat, die Menschen sittlich und religiös zu erziehen, sie mehr noch für's Jenseits als für's Diesseits zu bilden. Wenn daher beide in vielen und eingreifenden Zügen zusammentreffen, so ist dieß höchst na-

türlich: die sittliche Weltansicht, welche dem platonischen Staate zu Grunde liegt, hat sich nachher, mit andern Elementen verschmolzen, in der christlichen Kirche weiter entwickelt; wer könnte sich wundern, daß der gleiche Boden gleichartige Früchte getragen hat? Erscheint doch unser Philosoph auch noch in mancher weiteren Beziehung als ein Vorläufer des Christenthums, welcher diesem nicht etwa nur für seine äußere Ausbreitung im griechischen Volke den Weg geebnet, sondern auch den, welchen es selbst in seiner inneren Entwicklung zu gehen hatte, theilweise vorgezeichnet hat. Jene reine und erhabene Gottesidee z. B., welche an der Spitze seines Systems steht, war eine von den eingreifendsten Normen der altchristlichen, wie schon der jüdisch-alexandrischen Dogmatik; jene Reform der Volksreligion, auf welche er in der Republik dringt, jene Beseitigung unwürdiger Vorstellungen über die Gottheit, die er verlangt, ist vom Christenthum vollbracht worden; jenen sittlichen Geist, in dem er die Religion aufgefaßt wissen will, hat es in sich aufgenommen; jenes Gebot der Feindesliebe, das eine Perle der evangelischen Moral ist, finden wir vorher schon, und in dieser grundsätzlichen Allgemeinheit zuerst, bei Plato, wenn er (eben in seinem „Staat") ausführt, der gerechte werde auch dem Feinde nie böses zufügen, denn dem guten komme es nicht zu, anders zu thun, als gutes. Wer in den Griechen nur „Heiden" zu sehen gewohnt ist, den mögen solche Züge, die sich ohne Mühe vermehren ließen, befremden: einer wahrhaft historischen Betrachtung werden sie nur das Gesetz der Stetigkeit in der geschichtlichen Entwicklung bekräftigen.

Weit entfernter ist das Verhältniß der platonischen Politik zu den gegenwärtigen Zuständen des Staats und der Gesellschaft. Von einer Einwirkung Plato's kann hier kaum die Rede sein, außer wiefern dieselbe durch seine Bedeutung für die ältere Zeit vermittelt ist; die Einrichtungen der Gegenwart haben sich im wesentlichen selbständig, auf Grund der gegebenen Bedürfnisse, aus dem Mittelalter entwickelt, und die politische Spekulation hat daran im ganzen genommen einen geringen Antheil. Nur um so merkwürdiger ist es aber, wie Plato mit manchen von seinen Vorschlägen der Sache nach auf das gleiche hinsteuert, was

die neuere Zeit in anderer Weise und meist aus anderen Beweggründen in's Leben gerufen hat. Wenn schon Sokrates im Gegensatz zur athenischen Demokratie verlangt hatte, daß nur den sachverständigen ein Amt anvertraut und in öffentlichen Angelegenheiten eine Stimme eingeräumt werde, und wenn Plato in folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes nur den Männern der Wissenschaft die Leitung der Staaten übertragen wissen wollte, so ist auch bei uns in den meisten Ländern eine wissenschaftliche Vorbereitung zum Staatsdienst vorgeschrieben, es ist die Staatsverwaltung aus der Hand des feudalen und ritterlichen Adels an die neue Aristokratie des wissenschaftlich gebildeten Beamtenstandes übergegangen. Wenn Plato einen abgesonderten Kriegerstand schaffen wollte, der sich keinem sonstigen Geschäft widme, so glauben auch sie ohne stehende Heere, und namentlich ohne einen eigenen berufsmäßig gebildeten Offizierstand nicht auskommen zu können; und der durchschlagendste Grund dafür ist heute noch der, welchen schon Plato geltend machte: daß die Kriegskunst eben auch eine Kunst sei, die niemand gründlich verstehe, der sie nicht fachmäßig erlernt habe und als Lebensberuf treibe. Wenn Plato ferner, im Zusammenhang damit, die öffentliche Erziehung, über die bei den Griechen herkömmlichen Unterrichtsgegenstände, Musik und Gymnastik, hinausgreifend, auf die mathematischen und philosophischen Fächer, mit einem Wort, auf die gesammte Wissenschaft seiner Zeit ausdehnt, so haben die heutigen Staaten dieses Bedürfniß schon längst durch die Gründung von wissenschaftlichen Anstalten aller Art anerkannt. Unser Philosoph freilich würde sich durch dir Art, wie seine Ideale unter uns verwirklicht sind, schwerlich befriedigt finden; er würde Mühe haben, in der Bevölkerung unserer Kanzleien seine philosophischen Regenten, oder in unsern Kasernen die Orte zu erkennen, in denen die Krieger, wie er will, vor allem Anhauch des Gemeinen bewahrt, zur sittlichen Schönheit und Harmonie erzogen werden sollen; er würde wohl auch auf unsern Universitäten, wenn er manches, was da vorkommt, mitansähe, erstaunt fragen, ob dieß die Früchte der Philosophie seien, ja er würde Grund genug haben, hinzuzufügen, wo denn für die meisten,

neben den hundert Specialitäten, die ihre Zeit ausfüllen, die Philosophie selbst, die Einheit und der Zusammenhang aller Wissenschaft bleibe; davon nicht zu reden, daß er von unsern vier Facultäten die drei oberen als solche streichen würde: denn eine Theologie, die etwas anderes, als Philosophie sein will, würde er Mythologie nennen, und was die Jurisprudenz und Medicin betrifft, so ist er der Meinung, Rechtsstreitkeiten würden in seinem Staat keine vorkommen, und für Krankheiten werden wenige Hausmittel genügen: wem damit nicht zu helfen sei, den müge man getrost sterben lassen, da es sich nicht verlohne, sein Leben in der Pflege eines siegen Körpers hinzuschleppen. Aber dieß thut der Thatsache keinen Eintrag, daß er doch schon manche von den Zielen in's Auge gefaßt hat, welche die Neuzeit, in ihrer Art freilich und mit anderen Mitteln, verfolgt. So liegen auch Plato's Bestimmungen über die Erziehung und die Beschäftigung des weiblichen Geschlechts zwar von unsern Begriffen und Gewohnheiten weit genug ab; denn für uns freilich nimmt sich die Forderung seltsam aus, daß die Frauen Staatsämter begleiten und mit zu Felde ziehen sollen, sei es auch nur (wie er einmal vorsichtig beifügt) in der Reserve; auch ein strengerer wissenschaftlicher Unterricht derselben wird trotz aller Schriftstellerinnen und gelehrten Frauen, die wir besitzen, schwerlich je eingeführt werden, und wenn die Gymnastik in den weiblichen Erziehungsanstalten immerhin einen nützlichen Unterrichtsgegenstand bildet, so würden wir uns doch an der platonischen Voraussetzung, daß sie in derselben Weise betrieben werde, wie in Griechenland unter den Männern, mit Recht stoßen, und uns mit Plato's Auskunft, daß die Bürgerinnen seines Staates statt eines Gewandes in ihre Tugend gehüllt seien, nicht begnügen. Aber indem er, als einer der ersten, einer sorgfältigen Erziehung des weiblichen Geschlechts, seiner geistigen und sittlichen Bildung, seiner wesentlichen Gleichstellung mit dem männlichen das Wort redet, geht Plato über die Sitte und die Ansicht seines Volkes ebensoweit hinaus, als er sich der unsrigen annähert. Auch das erinnert ganz an moderne Zustände, wenn er für alle Gedichte, Schauspiele, Musikstücke und Kunstwerke eine Censur eingeführt wissen

will, oder wenn er in den „Gesetzen" den Vorschlag macht, eine Sammlung von guten Schriften und Kernliedern, sammt Melodieen und Tänzen, zum Gebrauch für die Bürger und namentlich auch zu Schulzwecken, von Staatswegen zu veranstalten. Noch das eine und andere der Art ließe sich beibringen, so z. B. seine Vorschläge für Einführung eines menschlicheren Kriegsrechts; doch mag es an dem angeführten genug sein.

Dagegen dürfen wir das Verhältniß der platonischen Darstellung zu jenen politischen und socialen Dichtungen nicht übergehen, welche die neuere Zeit in so großer Anzahl hervorgebracht hat. Alle diese Staatsromane, von der Utopia des Thomas Morus bis auf Cabet's Icarien herab, sind nach Inhalt und Einkleidung Nachahmungen der platonischen Republik und der Schrift, welche den Staat der Republik in geschichtlicher Form schildern sollte, welche aber von Plato nicht vollendet wurde, des Kritias. In ihnen allen sind es politische Ideale, welche mit größerer oder geringerer Freiheit ausgemalt werden, und in allen lassen sich die bekannten Züge des platonischen Typus bald vollständiger bald unvollständiger wiedererkennen: bei den einen die Herrschaft der Philosophen und Gelehrten, bei andern die Aufhebung des Familienlebens und des Privateigenthums, die Gemeinsamkeit der Wohnungen, der Mahle, der Arbeit, der Erziehung, da und dort selbst der Frauen. Aber Ein wesentlicher Unterschied ist es, der sie alle in ihrer innersten Tendenz vom platonischen Staat trennt. Plato's leitende Idee ist, wie bemerkt, die Verwirklichung der Sittlichkeit durch den Staat: der Staat soll seine Bürger zur Tugend heranbilden, er ist eine großartige, das ganze Leben und Dasein seiner Mitglieder umfassende Erziehungsanstalt. Diesem Einen Zweck haben alle anderen sich unterzuordnen, ihm werden alle Einzelinteressen rücksichtslos geopfert: nur um die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Ganzen könne es sich für ihn handeln, sagt Plato, der Einzelne habe nicht mehr anzusprechen, als mit der Schönheit des Ganzen sich vertrage. Er trägt daher nicht daß mindeste Bedenken, eine kastenartige Ungleichheit der Stände und eine unbedingte Selbstentäußerung aller Bürger zur Grundlage seines Staatswesens zu machen. Bei den modernen

Staatsromanen umgekehrt, fast ohne alle Ausnahme, ist es gerade das Verlangen nach allgemeiner und gleichmäßiger Theilnahme an den Genüssen des Lebens, was die Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen erzeugt und die Ideale hervorruft. Plato will das Privatinteresse aufheben, seine modernen Nachfolger wollen es befriedigen; jener strebt nach Vollkommenheit des Ganzen, diese nach Beglückung der Einzelnen; jener behandelt den Staat als Zweck, die Person als Mittel, diese die Personen als Zweck, den Staat und die Gesellschaft als Mittel. Die meisten unserer Socialisten und Communisten sprechen dieß offen genug aus: möglichst viel Genuß für den Einzelnen, und deßhalb gleich viel Genuß für alle, ist ihr Wahlspruch. Aber wenn auch die Schlagwörter bei einzelnen anders lauten, die praktischen Vorschläge selbst zeigen zur Genüge, auf was es in letzter Beziehung abgesehen ist; mag man auch von Brüderlichkeit reden: wenn diese im Communismus bestehen soll, so liegt am Tage, daß es sich nicht sowohl um die Erfüllung einer Pflicht handelt, als um die Befriedigung eines Wunsches; mag man auch gegen den Individualismus der Zeit zu Felde ziehen, wie St. Simon: die Rehabilitation des Fleisches ist nicht der Weg, ihm zu steuern. Die Glückseligkeit der Einzelnen ist es, auf welche hier alles berechnet ist, und schon der Vater dieser ganzen Literatur in der neueren Zeit, Thomas Morus, hat dieß ausgesprochen; denn ausdrücklich bezeichnet er die Lust als den höchsten Zweck unserer Thätigkeit, und wie sehr er im übrigen Plato folgen mag, sein ethisches Princip ist eher epikureisch, als platonisch. Weiß doch selbst ein so strenger Moralphilosoph, wie Fichte, seinen „geschlossenen Handelsstaat," bei aller Unausführbarkeit doch vielleicht das beste und jedenfalls eines der besonnensten unter den socialistischen Staatsidealen, nur mit dem Satz zu begründen, daß jeder so angenehm leben wolle, als möglich. Ich bin weit entfernt, dieß den modernen Theorien sofort zum Vorwurf zu machen: der Gesichtspunkt, von dem sie ausgehen, ist in seinem Grunde wahr und berechtigt, wenn er auch nicht die ganze Wahrheit enthält, und durch Uebertreibung nicht selten zu viel verkehrtem geführt hat. Doch wie dem sein mag: der Werth oder

der Unwerth jener Theorien soll hier nicht untersucht werden, sondern ich verweise nur deßhalb auf ihre allgemeinere Tendenz, um ihr Verhältniß zum platonischen Staat zu beleuchten. Dieses ist aber in letzter Beziehung das gleiche, welches überhaupt zwischen unserer Auffassung des Staatslebens und der hellenischen stattfindet. Denn der durchgreifendste Unterschied beider liegt weniger in den Verfassungsformen, als in der Stellung, welche dem Staatsganzen zu den Einzelnen, ihren Rechten und ihrer Thätigkeit gegeben wird. Für unsere Anschauungsweise baut sich der Staat von unten her auf: die Einzelnen sind das erste, der Staat entsteht dadurch, daß sie zum Schutz ihrer Rechte und zur gemeinsamen Förderung ihres Wohls zusammentreten. Ebendeßhalb bleiben aber auch die Einzelnen der letzte Zweck des Staatslebens; wir verlangen vom Staat, daß er der Gesammtheit seiner einzelnen Angehörigen möglichst viel Freiheit, Wohlstand und Bildung verschaffe, und wir werden uns nie überzeugen, daß es zur Vollkommenheit des Staatsganzen dienen könne, oder daß es erlaubt sei, die wesentlichen Rechte und Interessen der Einzelnen seinen Zwecken zu opfern. Dem Griechen erscheint umgekehrt der Staat als das erste und wesentlichste, der Einzelne nur als ein Theil des Gemeinwesens; das Gefühl der politischen Gemeinschaft ist in ihm so stark, die Idee der Persönlichkeit tritt dagegen so entschieden zurück, daß er sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken weiß; er kennt keine höhere Aufgabe, als die politische, kein ursprünglicheres Recht, als das des Ganzen: der Staat, sagt Aristoteles, sei seiner Natur nach früher, als die Einzelnen. Hier wird daher der Person nur so viel Recht eingeräumt, als ihre Stellung im Staate mit sich bringt: es giebt, streng genommen, keine allgemeinen Menschenrechte, sondern nur Bürgerrechte, und mögen die Interessen der Einzelnen vom Staat noch so tief verletzt werden, wenn das Staatsinteresse dieß fordert, können sie sich nicht beklagen: der Staat ist der alleinige ursprüngliche Inhaber aller Rechte, und er ist nicht verpflichtet, seinen Angehörigen an denselben einen größeren Antheil zu gewähren, als seine eigenen Zwecke mit sich bringen. Auch Plato theilt diesen Standpunkt, ja er hat ihn in

seiner Republik auf die Spitze getrieben. Andererseits erkennt er aber freilich zugleich an, daß eine wahre Sittlichkeit nur durch freie Ueberzeugung, durch das eigene Wissen der Einzelnen möglich sei, daß sich auch die politische Tüchtigkeit durch eine gründliche wissenschaftliche Erkenntniß vollenden, die gewöhnliche und gewohnheitsmäßige Tugend sich durch die Philosophie läutern und befestigen müsse; und ebendeßhalb ist der Grundstein seines Staates die philosophische Bildung der Regenten, und alle andern werden von jedem Antheil an der Staatsverwaltung unbedingt ausgeschlossen. Damit ist offenbar jener altgriechische Standpunkt, welchen Plato in anderer Beziehung festhält, wieder verlassen, der Schwerpunkt des Staatslebens ist in die Einzelnen, in ihre Bildung, ihre wissenschaftliche Ueberzeugung verlegt. Aber sich dieser Richtung ganz zu überlassen ist dem Philosophen unmöglich: dazu ist der hellenische Geist in ihm und seinem System noch zu mächtig. So steht er an der Grenzscheide zweier Zeiten, und während er selbst mit aller Macht daran arbeitet, eine neue Bildungsform heraufzuführen, bringt er doch zugleich alle die Interessen, auf welche die neuere Zeit nicht zu verzichten weiß, dem Geist seines Volkes willig zum Opfer. Ebendeßwegen aber versteht man ihn blos halb, wenn man nur seine Bedeutung für seine Zeit in's Auge faßt; das Innerste seines Wesens gehört, wie bei allen bahnbrechenden Geistern, der Zukunft.

5.

Marcus Aurelius Antoninus.

Die Jahrhunderte der römischen Kaiserherrschaft sind bekanntlich die Zeit, in welcher sich eine der wichtigsten und durchgreifendsten Umwälzungen im geistigen Leben der Menschheit vollzogen hat: die Entstehung des Christenthums, seine siegreiche Verbreitung unter den bedeutendsten der alten Kulturvölker, der Untergang ihrer polytheistischen Volksreligionen und der ganzen an sie geknüpften Bildungsform. Eine eigenthümliche Bedeutung kommt in dieser großen geschichtlichen Bewegung der griechischen Philosophie zu. Auf der einen Seite war sie es, welche seit ihrem ersten Auftreten dem Glauben an die alten Götter die tiefsten und unheilbarsten Wunden geschlagen, welche mehr, als irgend eine andere Erscheinung, dazu beigetragen hat, daß innerhalb des hellenischen Bildungsgebietes die Aenderung der Sinnes- und Denkweise erfolgte, durch welche nicht allein die Ausbreitung, sondern auch schon die Entstehung des Christenthums bedingt war. Andererseits aber bemühten sich die größten und einflußreichsten unter den griechischen Philosophen um die Wette, für die Glaubensvorstellungen, welche sie zerstörten, durch richtigere Begriffe über die Gottheit und die göttliche Wirksamkeit in der Welt, durch reinere sittliche Grundsätze und kräftigere moralische Triebfedern einen Ersatz zu schaffen; und die meisten derselben suchten von hier aus auch der Volksreligion eine Seite abzugewinnen, die es erlaubte, sie als Trägerin der sittlichen und religiösen Wahrheit für die große Masse derer, welchen die wissen-

schaftliche Ausbildung fehlte, in ihrer herkömmlichen Geltung zu belassen. Gerade in den Jahrhunderten, welche der Entstehung des Christenthums zunächst vorangiengen und folgten, wird die griechisch-römische Philosophie immer ausschließlicher von diesem sittlich-religiösen Interesse beherrscht. Während der Sinn und die Fähigkeit für selbständige wissenschaftliche Forschung sich immer mehr verliert, steigert sich in demselben Maaße das Bedürfniß, über die Fragen in's reine zu kommen, von welchen die Glückseligkeit des Menschen zunächst abhängt. Durch diese Beschränkung auf die praktischen Aufgaben geht dann die Philosophie allmählich in die Form der allgemeinen Bildung über, um dieser die positive Religion, welche ihr längst verloren gegangen ist, durch eine Art allgemeiner Vernunftreligion zu ersetzen.

Von den Philosophenschulen, welche in den letzten Jahrhunderten der alten Geschichte in diesem Sinne arbeiteten, hat keine einen weiter greifenden Einfluß und eine nachhaltigere geschichtliche Bedeutung erlangt, als die stoische. Um den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts durch den Cyprier Zeno in Athen gegründet, hat sich diese Schule ein halbes Jahrtausend lang in einer hervorragenden Stellung behauptet. Aller Orten, so weit die griechische Bildung reichte, zog sie viele von den besten Männern an sich, und als die griechische Philosophie nach Rom verpflanzt wurde, war sie es, welcher fast alle die zufielen, denen es um Wiederherstellung der alten Sittenstrenge und des alten Staatswesens zu thun war, die unter den Gräueln der Bürgerkriege und unter dem Drucke der jungen Alleinherrschaft sich einen Rest von altrömischer Denkweise und republikanischer Gesinnung bewahrt hatten. Gerade dem römischen Wesen war der Stoicismus in vielen Beziehungen wahlverwandt; durch seine strenge Sittenlehre, seine ernste, religiöse Weltansicht, durch den Geist männlicher Unabhängigkeit, der ihn beseelte, durch die praktische Wendung, welche den philosophischen Lehrsätzen hier gegeben wurde, mußte er sich den Römern in viel höherem Grade empfehlen, als die platonische Philosophie mit ihrem spekulativen Idealismus, die aristotelische in ihrer rein wissenschaftlichen Haltung und ihrem Reichthum an Untersuchungen, für welche in Rom weder Sinn

noch Verständniß zu finden war. Die römische Philosophie ist zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend Stoicismus, und der Stoicismus seinerseits hat seine wissenschaftliche Darstellung zwar durchaus Griechen zu verdanken, aber für seine praktische und kulturgeschichtliche Wirkung fand er erst in der römischen Welt den dankbarsten Boden und den weitesten Spielraum.

Der letzte bedeutende Name in der Reihe der stoischen Philosophen ist nun der des Marcus Aurelius Antoninus. Es ist aber nicht dieser Umstand allein, welcher ihm ein höheres Interesse für uns verleiht. Dieser letzte der Stoiker ist ein so würdiger Vertreter seiner Schule, daß wir uns ihren Charakter an keiner edleren Persönlichkeit zur Anschauung bringen können. Neben den ursprünglichen Zügen der stoischen Philosophie läßt er uns aber zugleich in seinem Wesen und in seinen Ansichten die Veränderungen erkennen, welche dieselbe in fünf Jahrhunderten allmählich erlitten hatte. Wenn wir ferner in den Philosophen jener Zeit sonst nur Gelehrte zu sehen gewohnt sind, die von der Schule aus durch Rede und Vorschrift auf das menschliche Leben einzuwirken suchen, so hat in Mark Aurel die Philosophie die Probe der Erfahrung zu bestehen; sie besteigt in ihm den Thron des römischen Weltreichs und versucht ihre Kräfte an der Lösung einer Aufgabe, wie sie schwieriger von der Geschichte niemals gestellt worden ist. Bei diesem Versuche kommt sie endlich mit einer zweiten geistigen Macht in Berührung, welche von ganz anderen Voraussetzungen aus und in anderer Richtung an der gleichen Aufgabe, an der Wiedergeburt einer zerfallenden Welt arbeitet, mit dem Christenthum; und an der Stellung, welche sie zu ihm einnimmt, spiegelt sich nicht allein der Gegensatz und die Verwandtschaft dieser zwei Erscheinungen, sondern auch das Verhältniß der christlichen Kirche zum römischen Staat ab. Ich versuche es, nach diesen verschiedenen Beziehungen, so weit der Raum es verstattet, ein Bild von Mark Aurel's Charakter und geschichtlicher Stellung zu entwerfen.

Marcus Annius Verus — denn so hieß unser Stoiker ursprünglich — war im Jahr 121 nach Christus zu Rom geboren, wohin sein Urgroßvater aus Spanien eingewandert war. Seine Familie väterlicher- und mütterlicherseits war durch die

Gunst mehrerer Kaiser und durch eigenes Verdienst zu den höchsten Staatsämtern emporgestiegen. Auch dem jungen Marcus eröffneten sich hiernach die günstigsten Aussichten; und hatte er auch seinen Vater schon frühe verloren, so ließen es doch seine beiden Großväter und seine Mutter, in deren Hand seine Erziehung jetzt gelegt war, an nichts fehlen, was dazu dienen konnte, ihn für eine hervorragende Stellung vorzubereiten. Schon als Knabe war er ernst, von ungewöhnlicher Wißbegierde und so wahrheitsliebend, daß ihn der Kaiser Hadrian statt Verus (wahrhaftig) im Superlativ Verissimus (den allerwahrhaftigsten) zu nennen pflegte. Den Studien widmete er sich mit einer größeren Anstrengung, als für seinen schwächlichen Körper gut war. Seinen Lehrern zollte er noch als Kaiser eine seltene Verehrung und gab ihnen die glänzendsten Beweise seiner Dankbarkeit. Frühe erwachte in ihm der Geschmack für Philosophie: er war noch nicht zwölf Jahre alt, als er anfieng, die Kleidung eines Philosophen, die Ordenstracht, welche besonders die Cyniker und die Stoiker aufgebracht hatten, zu tragen. Und welche Art von Philosophie ihm am besten gefalle, gab er gleichzeitig auch dadurch zu erkennen, daß er schon damals, um sich an Bedürfnißlosigkeit zu gewöhnen, sich Entbehrungen auferlegte, deren Uebermaaß er nur auf die Bitte seiner Mutter beschränkte. Er hatte Männer der verschiedenen Schulen, vorzugsweise jedoch Stoiker zu Lehrern; und er rühmt noch in späteren Jahren, was er jedem einzelnen nicht blos für seine geistige Ausbildung, sondern vor allem für seinen Charakter zu danken habe. Sein Ideal war der Stoicismus; und unter den stoischen Philosophen machte keiner auf ihn einen tieferen Eindruck, als Epiktet, ein Phrygier, der unter Nero und seinen Nachfolgern erst als Sklave dann als Freigelassener in Rom seit Domitian's Philosophenvertreibung in Epirus gelebt hatte, und unter Trajan in hohem Alter gestorben war. Daß er aber diese Philosophie des phrygischen Sklaven in der Folge auf dem Kaiserthron zu bewähren Gelegenheit fand, dieß hatte er dem Kaiser Hadrian zu verdanken. Dieser kinderlose Fürst hatte seinen Liebling Lucius Cejonius Commodus adoptirt und zu seinem Nachfolger bestimmt. Schon damals scheint er aber daran ge-

dacht zu haben, dem jungen Annius Verus, der sehr frühe seine Zuneigung gewonnen hatte, für die Folgezeit einen Antheil an der Herrschaft zuzuwenden. Darauf deutet wenigstens der Umstand, daß er den fünfzehnjährigen Jüngling mit Commodus' Tochter verlobte. Noch ehe es jedoch zu dieser Heirath kam, starb der kränkliche, durch Weichlichkeit und Ausschweifungen entnervte Commodus, und nun traf Hadrian Anordnungen, durch welche unserem Marcus die Thronfolge bestimmter gesichert wurde. Er adoptirte nämlich an Commodus' Stelle den trefflichen Titus Aurelius Antoninus, der nachher als Kaiser den Beinamen Pius (der Fromme oder Liebreiche) erhielt und verdiente; zugleich bestimmte er aber, daß dieser seinen Neffen, unsern Marcus Annius Verus, und zugleich den jungen Sohn des verstorbenen Commodus adoptiren sollte. In Folge dieser Adoption nahm Marcus statt seiner bisherigen Familiennamen die seines Adoptivvaters an, so daß er jetzt Marcus Aurelius Antoninus hieß, wogegen sein Name Annius Verus später auf seinen Adoptivbruder, den jungen Lucius Cejonius Commodus, welchen er bei seiner Thronbesteigung gleichfalls adoptirt zu haben scheint, übergieng. Wenige Monate nach dieser Verfügung, im Juli des Jahres 138 n. Chr., starb Hadrian, und Antoninus Pius kam zur Regierung.

Mit diesem seinem Adoptivvater stand Marcus Aurelius, jetzt der erklärte Erbe des Weltreichs, in einem sehr schönen, in seiner Art vielleicht ohne Beispiel dastehenden Verhältniß. Antoninus Pius war bekanntlich einer der besten Herrscher, seine Regierung eine der segensreichsten, welche dem Kaiserreich zu Theil wurden. Sein Nachfolger schildert uns selbst (Selbstgespr. I, 16. VI, 30) die seltenen Eigenschaften, die ihn auszeichneten: seine Milde, die mit strenger Gerechtigkeit, mit unerschütterlicher Festigkeit in den wohlerwogenen Beschlüssen gepaart war, seine reife, umsichtige Regentenweisheit; seine unermüdliche Fürsorge für großes und kleines in dem Haushalt des unermeßlichen Reiches; seine anspruchslose Gediegenheit, seinen nüchternen Verstand, seine ruhige Heiterkeit, seine schlichte, von Aberglauben freie Frömmigkeit, seine Gewissenhaftigkeit in den Geschäften, seine Bemühungen um die Hebung der öffentlichen Sittlichkeit, seine

neidlose Anerkennung jedes Verdienstes; die Beständigkeit seiner freundschaftlichen Neigungen, die Liberalität, mit der er auch als Fürst im geselligen Verkehr andern ihre Freiheit ließ, die Großherzigkeit, mit der er unverdienten Tadel ertrug, das gesunde Urtheil und das richtige Gefühl, womit er alle Verhältnisse zu behandeln, in allem das rechte Maaß zu treffen wußte. Das Zeugniß, welches Marcus Aurelius hier seinem Vorgänger lange nach dessen Tod ausstellt, ist zugleich ein Zeugniß der Verehrung, die er ihm als Jüngling gewidmet hatte. Er richtete sich, sagt sein Biograph Capitolinus, nach den Wünschen seines (Adoptiv-)Vaters in Handlungen, Reden und Gedanken; während der ganzen Regierung desselben war er nur zweimal eine Nacht lang von ihm getrennt, und in allen Dingen hielt er sich so, daß er sich jeden Tag tiefer in seiner Liebe befestigte. Antoninus seinerseits behandelte den Adoptivsohn von Anfang an mit einer Zuneigung und einem Vertrauen, wie es wohl den wenigsten Thronfolgern von ihren leiblichen Vätern geschenkt worden ist. Er zog ihn sofort in die Regierungsgeschäfte, er überhäufte ihn noch als Jüngling mit Ehrenstellen und Gunstbezeugungen jeder Art; und um ihn fester an sich zu ketten, löste er die Verlobung mit der Tochter des verstorbenen Commodus auf, und vermählte ihn mit seiner eigenen Tochter Faustina. Auch hier fehlte es zwar nicht an Leuten, die durch allerlei Ohrenbläsereien zwischen dem Kaiser und dem Kronprinzen Mißtrauen zu säen bemüht waren; aber so erklärlich es auch gewesen wäre, wenn den Fürsten beim Anblick des jugendlichen Cäsar ein Gefühl der Eifersucht beschlichen hätte: sein Glaube an Marcus blieb ebenso unerschüttert, als die kindliche Verehrung des letzteren gegen den Mann, dem er so viel zu verdanken hatte. So gewährten diese zwei vortrefflichen Menschen der Welt das seltene Schauspiel eines unumschränkten Fürsten, der mit seinem Nachfolger in ungestörter Eintracht zusammen lebte, und eines Thronerben, für welchen die Weltherrschaft nicht so viel Reiz hatte, daß er sich den Tag, an dem sie ihm zufallen sollte, herbeigewünscht hätte. Ja es ist eher zu vermuthen, daß ihm davor bange war. Denn fortwährend gehörte seine Neigung der Philosophie, und so wenig die verfüh-

rerischen Vorrechte seiner Stellung den jungen Fürsten jemals verleiten konnten, seinen sittlichen Grundsätzen untreu zu werden, ebensowenig ließ er sich durch die Staatsgeschäfte und die öffentlichen Aemter, die er zu verwalten hatte, von seinen gewohnten Studien abhalten. Der Ehrenname des Philosophen, der ihn auszeichnet, war ihm lieber, als der des Cäsars; und wenn es nach seinen persönlichen Wünschen gegangen wäre, so würde er ohne Zweifel die Muße des Gelehrten dem Glanze des Herrschers vorgezogen haben.

Dreiundzwanzig Jahre lebte Marcus am Hofe seines Adoptivvaters, und wir dürfen wohl annehmen, daß er an den Maaßregeln keinen ganz geringen Antheil hatte, durch welche dieser ausgezeichnete Fürst erfolgreich bemüht war, die Grenzen des Reiches zu schützen, den Frieden zu erhalten, den Staatshaushalt zu ordnen, den Volkswohlstand zu fördern, die Gesetze und Sitten zu verbessern, der Angeberei und anderen Ueberbleibseln des Despotismus zu steuern, das Ansehen und die Bedeutung des Senates zu heben, Wohlthätigkeits- und Bildungsanstalten zu gründen, öffentliches Unglück zu erleichtern, der vielgeplagten römischen Welt eine Zeit der Ruhe und der Erholung zu verschaffen, wie sie dieselbe nicht wieder gesehen hat. Im Jahr 161 starb Antoninus Pius, und die Last der Regierung ruhte jetzt ungetheilt auf den Schultern Mark Aurel's. Und niemand war wohl im Zweifel darüber, daß Antoninus keinen besseren und würdigeren Nachfolger erhalten konnte. Marcus Aurelius war jetzt vierzig Jahre alt; er hatte unter seinem Vorgänger eine Schule der Regierungskunst durchgemacht, wie sie wohl nicht leicht ein Fürst zu benützen Gelegenheit gehabt hat; er brachte nicht blos einen reichgebildeten Geist, sondern auch einen edeln und reinen Charakter, vortreffliche Grundsätze, eine strenge Gewissenhaftigkeit, eine unbedingte Pflichttreue auf den Thron mit. So tritt denn auch aus allen seinen Regierungshandlungen das Bestreben hervor, die Leitung des Weltreichs im Sinne seines Vorgängers fortzuführen. Er verbesserte, von tüchtigen Rechtsgelehrten unterstützt, die Gesetzgebung und die Rechtspflege, sorgte für die Getreidezufuhren, die Straßen und die Verkehrsmittel, beschränkte die Ausgaben für Volksbelustigungen und die Unmenschlichkeit

der Gladiatorenkämpfe; selbst die Seiltänzer mußten zur Verhütung von Unglücksfällen die Erde unter ihren Seilen mit Kissen belegen. Die Bemühungen des Pius für Verbesserung der Sitten und Förderung der Wissenschaften wurden fortgesetzt, die von ihm gegründeten Waisenhäuser und wohlthätigen Anstalten erweitert. Die Mißbräuche der früheren Regierungen waren fast alle verschwunden; der Kaiser war die Zuflucht aller bedrückten und bedrängten; und während er alle seine Kräfte auf's gewissenhafteste dem Staatswohl widmete, lebte er für sich selbst in republikanischer Einfachheit und Anspruchslosigkeit. Gegen seine Freunde bis zum Uebermaaß großmüthig und freigebig, zeigte er gegen Beleidigungen und hochverrätherische Unternehmungen eine ungewöhnliche Milde. Er entzog niemand seinem ordentlichen Richter, er begnadigte alle, die wegen politischer Vergehen zum Tode verurtheilt wurden, und wenn sie auch noch so schuldig sein mochten, zu milderen Strafen. Den Senat, die einzige große politische Körperschaft, welche Rom noch besaß, suchte auch Mark Aurel durch Aufnahme würdiger Männer und durch rücksichtsvolle Behandlung zu heben, seine Selbständigkeit und seinen Geschäftskreis zu erweitern. Den Erpressungen der Beamten in den Provinzen bemühte er sich zu steuern, die öffentlichen Lasten gerecht zu vertheilen, Landstrichen, die von Hungersnoth heimgesucht waren, kam er zu Hülfe. Was er seinem Bruder Severus nachrühmt (Selbstgespr. I, 14), daß er ihm den Begriff bürgerlicher Gleichheit, die Idee einer Monarchie verdanke, welche die Freiheit der Unterthanen zu achten wisse, das bezeichnet ihn selbst. Marcus Aurelius ist in Wahrheit ein Republikaner auf dem Throne; er betrachtete sich selbst, wie der große preußische König, als den ersten Beamten des Staates, und er machte für seine Person auf keinen andern Vorzug Anspruch, als auf den, für alle anderen zu sorgen und zu arbeiten. Hätte der reine Wille und die aufopfernde Pflichttreue Einzelner, hätten die Tugenden seiner Regenten das Römerreich seinem Schicksal entreißen können, Antoninus Pius und Marcus Aurelius würden es gerettet haben.

Aber nicht allein daran war unter den damaligen Umständen, bei der Tiefe und Allgemeinheit des moralischen, politischen

und socialen Verfalls, nicht zu denken, sondern auch das bescheidenere Glück, dessen sich Antoninus Pius in seiner Regierung erfreut hatte, war seinem Nachfolger versagt. Jener hatte während seiner dreiundzwanzigjährigen Regierung mit keiner bedeutenden äußeren Gefahr, mit keinen erheblichen Unruhen im Innern zu kämpfen gehabt; einige Grenzkriege, die keine außerordentlichen Anstrengungen erforderten, einige leicht zu bewältigende Aufstände in den Provinzen konnten den Frieden, welchen die römische Welt unter ihm genoß, nicht ernstlich gefährden. Unter Marcus Aurelius war dieses anders. Vom Anfang bis zum Ende seiner Regierung nahmen mit kurzen Unterbrechungen kriegerische Verwicklungen, gefahrdrohende Empörungen, schwere Unglücksfälle seine angestrengteste Sorge in Anspruch, und zwangen ihn gegen seine Neigung, sich den philosophischen Studien und den Werken des Friedens zu entziehen. Unmittelbar nach seinem Regierungsantritt brach ein Krieg mit Parthien aus, der erst nach drei oder vier Jahren, nicht ohne schwere Opfer, durch den tapfern Feldherrn Avidius Cassius für die römischen Waffen entschieden wurde; denselben, der in der Folge auch einen, wie es scheint nicht unbedeutenden Aufstand der Hirtenbevölkerung im Nildelta niederschlug. Einige Jahre später entbrannte an der Nordgrenze des Reichs, am Oberrhein und die Donau entlang, ein heftiger Kampf mit verschiedenen deutschen Stämmen, der Markomannenkrieg, während gleichzeitig in Italien Hungersnoth herrschte und in Rom eine verheerende Seuche viele tausende wegraffte. Erst nach zwei Feldzügen gelang es im Jahre 170 dem Kaiser, welcher persönlich auf den Kriegsschauplatz geeilt war, die Barbaren theils durch Waffengewalt, theils durch Unterhandlungen aus dem römischen Gebiet zu entfernen, und die zahllosen Gefangenen, die sie fortgeschleppt hatten, zu befreien. Aber schon im folgenden Jahre machten sie neue Einfälle; um die Mittel zum Krieg ohne zu große Beschwerung des Volkes zu gewinnen, ließ Marcus Aurelius sechzig Tage lang die Schätze des kaiserlichen Palastes versteigern; aber erst nach vier oder fünf Feldzügen, welche den Kaiser wieder für lange Zeit von Rom abriefen, wurde ein Friede, der im Grunde nicht viel mehr als ein Waffenstillstand war, errun-

gen. Noch ehe diese Gefahr ganz beseitigt war, erhob sich 175 n. Chr. im Orient eine neue. Der Befehlshaber der dortigen Legionen, der schongenannte Avidius Cassius, der verdienteste und tüchtigste Feldherr, den Rom damals besaß, hatte die Fahne der Empörung aufgepflanzt und sich selbst zum Kaiser aufgeworfen. Die Ermordung desselben durch seine eigenen Soldaten ersparte Mark Aurel einen Kampf, der für ihn und das Reich sehr bedenklich hätte werden können, und erlaubte ihm, an Cassius Mitschuldigen die ihm natürliche Neigung zur Milde und Verzeihung in der großartigsten Weise zu bethätigen: keiner derselben wurde hingerichtet, das Vermögen der verurtheilten ihren Kindern ganz oder theilweise zurückgegeben; die Stadt Antiochia, welche einen lebhaften Antheil an der Empörung genommen hatt, erhielt keine schwerere Strafe, als daß ihr das Recht, öffentliche Spiele zu halten, für eine Zeit lang entzogen wurde. Aber nur wenige Jahre waren dem Kaiser vergönnt, um durch persönliche Anwesenheit die Angelegenheit des Orients zu ordnen, und die Arbeit im Innern des weiten Reichs, welche durch die Kriegszüge unterbrochen war, wieder aufzunehmen. Im Jahr 178 brach der Krieg mit den Germanen auf's neue aus. Der Kaiser zog trotz seiner wankenden Gesundheit nochmals in sein altes Hauptquartier an der Donau, und nach vielen Anstrengungen war Aussicht auf gänzliche Niederwerfung der Feinde, als er in Vindobona, dem jetzigen Wien, von einer Krankheit ergriffen wurde, der er nach wenigen Tagen, den 17. März 180, neunundfünfzigjährig erlag.

War so die Regierung dieses Kaisers, mit der seines Vorgängers verglichen, voll von Kämpfen und Mühseligkeiten, so war er auch noch in anderer Beziehung in einer weit ungünstigeren Lage, als dieser. Antoninus Pius hatte einen Marcus Aurelius zur Seite, und er konnte diesem, als er selbst vom Schauplatz abtrat, das Scepter mit vollkommener Beruhigung übergeben. Marcus Aurelius hatte während der ersten eilf Jahre seiner Herrschaft seinen Adoptivbruder und nachherigen Schwiegersohn Lucius Verus zum Mitregenten, einen schlaffen, schwelgerischen Menschen, der allerdings die Leitung des Staates seinem älteren Genossen bereitwillig überließ, der aber durch sein unwürdiges Verhalten fortwährend die

Ehre des kaiserlichen Hauses verletzte und Mark Aurel's Bemühungen für die Hebung der Sittlichkeit durchkreuzte. Mochte er ihn nun in Geschäften in die Provinz schicken, oder ihn unter seinen Augen behalten, das Aergerniß, das er gab, und der Schaden, den er der kaiserlichen Auktorität zufügte, war immer gleich groß, und Marcus Aurelius selbst verhehlte es nicht ganz, daß er es für ein Glück ansah, als ihn im Jahr 172 der Tod von diesem Verwandten befreite. Aber auch in seiner eigenen Familie hatte er ähnliche Erfahrungen zu machen. Seine Gemahlin Faustina, ihres Vaters und ihres Gatten gleich unwerth, ergab sich Ausschweifungen, welche sie vor der Welt zu verbergen kaum der Mühe werth fand; und sein Sohn Commodus war dieser Mutter um so viel ähnlicher als dem Vater, daß im Volke die Meinung verbreitet war, er sei der Sohn eines Gladiators oder eines Matrosen, weil man es sich nicht als möglich denken konnte, daß ein Mensch von so niedrigen Neigungen, ein so schaamloser Wüstling, ein Despot, dessen Bösartigkeit schon an dem Knaben zum Vorschein kam, einen Marcus Aurelius zum Vater haben könne. Daß er diesem Sohne die Herrschaft über das römische Weltreich hinterlassen mußte, war der einzige Kummer, welcher dem sterbenden Kaiser den Abschied vom Leben verbitterte.

Um aber vollkommen unpartheiisch zu sein, dürfen wir nicht verbergen, daß auch Mark Aurel selbst trotz aller seiner Vorzüge den Aufgaben, die ihm gestellt waren, und den Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, doch nicht vollkommen gewachsen war. Er war ein vortrefflicher Regent, aber sein eigenstes Interesse galt doch der Philosophie und der sittlichen Arbeit an sich selbst ungleich mehr, als den Regierungsgeschäften. Als er erfuhr, daß er von Hadrian zum Thronfolger bestimmt sei, sagt Capitolinus, war sein erstes Gefühl nicht das der Freude, sondern des Schreckens; und selbst nach Antonin's Tode, als die Sache doch nicht mehr zweifelhaft sein konnte, erklärte er sich nur zögernd für Annahme der Krone. Das Hofleben vollends war so wenig nach seinem Geschmack, daß er sich, wenn er konnte, aus demselben in die Einsamkeit zurückzog. Die Philosophie, sagt er einmal (VI, 12), sei seine Mutter, der Hof seine Stief-

mutter, er müsse sich immer wieder zu jener flüchten, um es an diesem auszuhalten. Er war mit Einem Wort weit mehr eine beschauliche als eine praktische Natur, mehr eine sittliche als eine politische Größe. So widmete er sich denn seinem Herrscherberufe wohl mit der gewissenhaftesten Hingebung, der seltensten Pflichttreue: aber er lebte nicht ganz, und gerade mit seinem tiefsten Interesse nicht in ihm, er gieng nicht vollständig in ihm auf, es kam bei ihm nicht zu jener Thatenlust, ohne die wir uns die volle Herrschergröße nicht denken können. Und mit der Thatenlust, fehlte ihm auch dasjenige Maaß der Thatkraft, welches dem Alleinherrscher in einem so gewaltigen Reiche und unter so schwierigen Umständen zu wünschen gewesen wäre. So groß er uns in seinem Edelsinn, seiner Menschenliebe, seiner verzeihenden Milde erscheint, so schön der Grundsatz ist, den er so oft ausführt, man solle den Schlechten nicht zürnen, sondern sie bemitleiden, so sehen wir doch aus allem, daß er weit mehr der Mann war, Unrecht zu ertragen und zu verzeihen, als ihm mit kräftiger Hand zu steuern. Wie bedenklich dieß in seiner Lage war, und wie leicht bei ihm die Milde in Schwäche ausartete, dieß zeigt besonders sein Verhalten zu seinen nächsten Angehörigen. Einen Schlemmer, wie Lucius Verus, suchte er zwar, so weit dieß im guten geschehen konnte, unschädlich zu machen, aber er duldete ihn eilf Jahre lang als Mitregenten, und würde ihn bis an's Ende geduldet haben, wenn nicht das Schicksal dazwischengetreten wäre. Das sittenlose Leben seiner Gemahlin schien er nicht zu bemerken, so wenig es ihm auch verborgen bleiben konnte: sei es, weil er von ihrer Schönheit und Liebenswürdigkeit verblendet war, oder weil er dem Andenken an ihren Vater diese Nachsicht schuldig zu sein glaubte, oder nach dem allgemeinen Grundsatz, daß man die Menschen ertragen müsse, wenn man sie nicht ändern könne. In der einzigen Stelle seiner Selbstgespräche, wo er ihrer erwähnt (I, 17), zählt er unter den Wohlthaten, welche die Götter ihm erwiesen haben, auch die auf, daß sie ihm eine so lenksame, liebreiche und anspruchslose Frau gegeben haben, und als sie auf ihrer gemeinschaftlichen Reise in den Orient starb (176 n. Chr.), erwies er ihr Ehren, wie sie der zärtlichste Gatte

der besten Gattin nicht reichlicher hätte erweisen können. Ebensowenig war er im Stande, seinen Sohn Commodus, dessen verderbliche Neigungen schon frühe hervortraten, auf bessere Wege zu bringen, ja er hatte die Schwäche, ihn in denselben Umgebungen zu lassen, welche den Grund zu seiner Entartung gelegt hatten. Daß er einen solchen Nachfolger gehabt hat, ist ohne Zweifel der schwerste Vorwurf, der ihn trifft. Auch bei dem Aufstand des Avidius Cassius zeigte es sich, wie nachtheilig diese Nachsicht des Fürsten dem Staat werden konnte. Denn keine andere Ursache scheint jene gefährliche Empörung veranlaßt zu haben. Cassius war ein Mann von militärischer Strenge, die bei ihm nicht selten in Unmenschlichkeit ausartete; M. Aurel hatte ihm die orientalischen Heere in der ausdrücklichen Absicht übergeben, daß er die erschlaffte Disciplin in denselben wiederherstelle, und er löste diese Aufgabe in kurzer Zeit mit dem vollkommensten Erfolge. Aber seine Mittel waren freilich nicht selten empörende: Abhacken der Hände, Lebendigverbrennen, Ersäufen in Masse; als einmal einige Hauptleute eine überlegene feindliche Streifschaar durch einen glänzenden Angriff vernichtet hatten, ließ er sie an's Kreuz schlagen, weil er ihnen keinen Befehl dazu gegeben habe. Einer so rohen Kraft konnte Mark Aurel's nachsichtige Milde nicht die nöthige Achtung abzwingen. Er nannte den Kaiser ein philosophisches altes Weib, seinen Mitregenten Verus (wie dieser selbst an M. Aurel schreibt) einen liederlichen Narren. Er gab zu, und er schreibt dieß noch, da er seinem Kaiser schon in offener Empörung gegenüberstand, daß Marcus ein vortrefflicher Mensch sei; aber statt der Staatsgeschäfte treibe er Philosophie, und mittlerweile werden die unwürdigsten Leute mit Aemtern und Reichthümern überhäuft. Wenn er nur erst Kaiser sei, sollen diese Schwämme ausgepreßt, und möge es noch so viele Köpfe kosten, so solle die alte Zucht wiederhergestellt werden. Mark Aurel war auch längst vor seinem Ehrgeiz gewarnt worden; aber er fand keinen genügenden Grund, gegen den beliebten und verdienten Feldherrn einzuschreiten; und zugleich lebte er des frommen Vertrauens, daß die Götter ihn nicht verlassen und die Menschen einen Cassius ihm nicht vorziehen werden;

sollte dem letzteren aber die Herrschaft bestimmt sein, so könne er ihm ja doch nichts anhaben, und sollte Cassius mehr Liebe verdienen, und ein besserer Fürst werden, als er und seine Kinder, so möge er immerhin seine Stelle einnehmen. Dieses Vertrauen täuschte ihn auch im vorliegenden Fall nicht: die eigenen Leute des Usurpators wollten den milden und gütigen Fürsten nicht mit dem rauhen und harten vertauschen. Aber unter einer strengeren Regierung wäre es wahrscheinlich gar nicht zu der Empörung gekommen; und daß diese Strenge nicht Mark Aurel's Sache war, dafür werden wir allerdings neben seinem Naturell auch seine philosophischen Studien verantwortlich machen müssen.

Von welcher Art war nun aber die Philosophie, in deren Schule sich Mark Aurel zu dem vortrefflichen Manne, der er war, gebildet hatte, die ihn aber andererseits doch von der ungetheilten Freude an seinem Regentenberuf zurückhielt? Es war dieß, wie bemerkt, der Stoicismus. Diese Philosophie gieng nun ihrer wesentlichen Richtung nach darauf aus, den Menschen durch Tugend und Erkenntniß unabhängig von allem Aeußeren, und in seiner Unabhängigkeit glückselig zu machen. Ihre allgemeine Weltanschauung ist ein Pantheismus, der uns in allem, was ist und geschieht, die Offenbarung der Gottheit, die Bethätigung des göttlichen Gesetzes erkennen läßt. Gott ist als das Urfeuer der Stoff, aus dem alle Dinge geworden sind, und in den alle mit der Zeit wieder zurückkehren sollen, um dann wieder auf's neue, in immer wiederholten Weltentwicklungen, aus ihm hervorzugehen. Er ist aber auch der Geist, der alles schafft und durchdringt, die allgemeine Weltvernunft, die alles ordnet; das Schicksal, welches nach unabänderlichen Gesetzen die ganze Reihe der Ursachen und Wirkungen hervorbringt; die Vorsehung, welche alles in der Welt auf's zweckmäßigste einrichtet, und durch alles das Wohl der Vernunftwesen fördert. Seinen ewigen Gesetzen zu folgen ist die Bestimmung des Menschen; darin allein besteht unsere Tugend und unsere Glückseligkeit. Was den Menschen dieser Bestimmung näher bringt, ist ein Gut, was ihn von ihr entfernt, ist ein Uebel; alles andere dagegen, wie wichtig es auch zu sein scheine, das Leben, die Gesundheit, die Ehre, die Lust, der Besitz, und anderer-

seits Armuth, Schande, Schmerz, Krankheit, Tod — dieses alles hat auf den Mensch und die Glückseligkeit des Menschen keinen Einfluß, es ist etwas gleichgültiges: nur die Tugend ist ein Gut, nur die Schlechtigkeit ist ein Uebel. Die Tugend besteht aber ihrem Wesen nach in der sittlichen Gesinnung, und diese Gesinnung ist entweder da, oder sie ist nicht da, ein drittes giebt es nicht. Ein getheilter Besitz der Tugend ist, wie die Stoiker glauben, unmöglich: man besitzt sie nur ganz oder gar nicht. Alle Menschen zerfallen ihnen daher in die zwei Klassen der Tugendhaften oder Weisen, und der Schlechten oder Thoren, und so wenig in den Weisen etwas von Thorheit übrig ist, ebensowenig ist in den Thoren etwas von Weisheit; die Weisen sind durchaus vollkommen und glückselig, sie sind allein frei, sie allein die geborenen Herrscher, sie stehen an Glückseligkeit selbst hinter der Gottheit nicht zurück, die Thoren sind durchaus schlecht, elend, unfrei, oder wie der stoische Kraftausdruck lautet: alle Thoren sind verrückt. Dagegen haben alle anderen Unterschiede unter den Menschen, die Unterschiede des Standes, der Nationalität, des Geschlechtes, jenem Einen großen Grundgegensatz gegenüber nichts zu bedeuten: sie alle sind gleicher Natur, denn alle sind Vernunftwesen, und gleicher Abstammung, denn alle haben die Gottheit zum Vater, deren Ausfluß der menschliche Geist ist; sie alle haben die gleiche Bestimmung und stehen unter dem gleichen Gesetze; die ganze Menschheit ist Ein Volk, die ganze Welt ist Ein Staat, dessen Beherrscher die Gottheit, dessen Verfassung das ewige Weltgesetz ist. Je unbedingter der Mensch sich durch dieses Gesetz führen läßt, je ausschließlicher er in der Tugend sein Glück sucht, um so unabhängiger von allem Aeußern, um so befriedigter in sich selbst ist er, um so bereitwilliger wird er aber auch die Gemeinschaft mit anderen pflegen, und dem Ganzen gegenüber, als dessen Theil er sich fühlt, in allen Verhältnissen seine Pflicht thun.

Dieß ungefähr sind die leitenden Gedanken der stoischen Philosophie, und man wird zugeben müssen, es ist eine Philosophie voll männlichen Ernstes, die an Strenge und Reinheit der Grundsätze, an Unabhängigkeit der Gesinnung nichts zu wünschen übrig läßt; eine Philosophie, welche von dem Menschen verlangt, daß

er in allem, was ihm widerfährt, die ewigen Gesetze des Weltlaufs verehre, in allem, was er thut, sich diesen Gesetzen als williges Werkzeug hingebe. Aber man wird auch beifügen müssen: es ist die Philosophie einer Zeit, die für eine befriedigende öffentliche Thätigkeit keine Aussicht darbot, in der ernsteren und edleren Geistern nichts übrig zu bleiben schien, als aus dem allgemeinen Druck und Verfall in ihr Inneres zu flüchten, für die eigene Seele zu sorgen, und im übrigen das, was man nicht ändern konnte, in schweigender Ergebung hinzunehmen.

Die gleichen Ansichten sind es nun, denen auch Mark Aurel huldigt. Er hat uns ein Bild seiner Denkweise in den Aufzeichnungen hinterlassen, welche größerentheils seinen letzten Lebensjahren angehörig, uns unter dem Titel „An sich selbst" überliefert sind. Jede Zeile dieser Selbstgespräche ist ein Denkmal seines Stoicismus, und die praktischen Grundlehren besonders, von der Unabhängigkeit des Weisen, von der Zurückziehung in sich selbst, von der Ergebung in den Weltlauf, von unsern Verpflichtungen gegen andere und gegen die Menschheit — diese Grundsätze vor allem sind es, auf die wir in denselben bei jedem Schritt stoßen. Doch läßt sich nicht verkennen, daß sich Mark Aurel's Stoicismus theils weit ausschließlicher auf die praktischen Fragen beschränkt, theils in seiner Moral selbst einen weicheren, milderen, religiöseren Charakter trägt, als der ursprüngliche eines Zeno und Chrysippus; wie denn die stoische Philosophie schon seit längerer Zeit, bei einem Seneca, einem Musonius, und ganz besonders bei Epiktet, diese Wendung genommen hatte. Die Nichtigkeit aller irdischen Dinge, die Uebel des Lebens, die Hinfälligkeit, die Hülfsbedürftigkeit, die sittliche Schwäche des Menschen lasten viel zu schwer auf ihm, als daß er sich zur freien theoretischen Betrachtung der Welt erheben könnte. Die Philosophie soll dem gedrückten Gemüthe Beruhigung, dem kranken Willen Heilung bringen; der Philosoph ist ein Arzt für die Seele, ein Priester und Diener der Gottheit unter den Menschen. Als solchen erweist er sich aber vor allem durch die unbeschränkteste, hingebendste, rückhaltloseste Menschenliebe. Alle Menschen, lehrt unser kaiserlicher Philosoph, sind sich verwandt, die ganze Menschheit ist Ein Leib,

und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen lossagt, der scheidet sich wie ein abgehauenes Glied von dem Stamme der Menschheit selbst ab. Lasset uns gutes thun, sagt er, nicht um des Anstandes und des Ruhmes willen, sondern weil uns das Wohlthun als solches Freude macht, weil sich selbst wohlthut, wer andern eine Wohlthat erzeigt. Auch die strauchelnden will er lieben, auch den undankbaren und feindselig gesinnten verzeihen; er erinnert uns, daß die Menschen doch nur deßhalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht kennen, daß wir selbst in unserem Innern, an dem es allein liegt, durch fremdes Unrecht nicht Schaden leiden, daß wir auch nicht fehlerfrei seien, und andere gleichfalls nehmen müssen, wie sie nun einmal sind; statt den Trotz des Gegners mit Trotz zu erwiedern, will er ihn durch Sanftmuth überwinden, durch liebreiche Belehrung umstimmen. Und wir wissen ja auch, was der Philosoph fordert, hat der Kaiser geübt: das Leben und die Lehre des Mannes, dessen Bild wir betrachten, stimmen in jedem Zuge auf's schönste zusammen.

Wollen wir aber dieses Bild in seine vollständige geschichtliche Beleuchtung rücken, so müssen wir uns erinnern, daß Mark Aurel nicht blos römischer Kaiser und stoischer Philosoph, sondern daß er auch ein Sohn der christlichen Zeit war. Gerade an den Punkten, in denen er über den altrömischen Geist und über den ursprünglichen Stoicismus hinausgeht, tritt er mit dem Christenthum in eine merkwürdige Beziehung. Jene innige Frömmigkeit, jene selbstlose Ergebung in den Willen der Gottheit, die ihn auszeichnet, jenes tiefe Gefühl für die Eitelkeit aller weltlichen Dinge, für die Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen, jene Sorge um sein Seelenheil, jene Reinheit des Wandels, jene Treue im kleinen, wie im großen, jene großartige Erhebung über das Aeußere, jene Menschenliebe ohne Grenzen, die auch der unwürdigen und der Beleidiger nicht vergißt — sind dieß nicht eben die Züge, welche in der Lehre und in dem Verhalten der ältesten Christen vor allen andern hervorleuchten? Sollte man nicht meinen, wenn er mit dem Christenthum bekannt wurde, hätte er sich von demselben im innersten angezogen finden müssen? Ja könnte sich nicht am Ende die Vermuthung empfehlen, daß Mark Aurel's Stoicismus seine

eigenthümliche Färbung christlichen Einflüssen mit zu verdanken habe? Und es giebt wirklich eine Ueberlieferung, welche den frommen Kaiser mit dem Christenthum in eine freundliche Berührung kommen läßt. Wie der römische Stoiker Seneca von der christlichen Sage mit dem Apostel Paulus in Verbindung gesetzt, und zum Beweise dieser Verbindung ein angeblicher Briefwechsel beider vorgezeigt wurde, so begegnet uns ähnliches bei Mark Aurel. In dem Markomannenkriege — so erzählen christliche Schriftsteller in der nächsten Zeit nach dem Tode, ja vielleicht noch zu Lebzeiten des Kaisers — wurde Mark Aurel in einer wasserlosen Gegend von einer überlegenen feindlichen Macht abgeschnitten, so daß er in der dringendsten Gefahr war, mit seinem ganzen Heere zu verdursten. Da warfen sich die christlichen Soldaten im Heere — angeblich eine ganze Legion, welche deßhalb den Beinamen der blitzeschleudernden erhalten haben soll — auf die Kniee, und ihr Flehen rettete die Armee: ein plötzlich ausbrechendes Gewitter versorgte nicht allein die Römer mit Wasser, sondern es trieb auch (wie der spätere Bericht lautet) die Feinde durch Hagel und Feuer in die Flucht. Schon Tertullian beruft sich für diese Erzählung auf das eigene Ausschreiben des Kaisers, in welchem deßhalb die Anklagen gegen die Christen mit schwerer Strafe bedroht seien; und wir selbst besitzen noch einen angeblichen Erlaß desselben, worin er den Vorfall mit allen seinen wunderbaren Nebenumständen erzählt, und aus Anlaß desselben verfügt: damit die Christen die wunderkräftige Waffe ihres Gebets nicht auch einmal gegen ihn wenden, so solle ihnen fortan gestattet sein, ihres Glaubens zu leben, niemand solle um seines Christenthums willen, wenn ihm sonst kein Verbrechen zur Last falle, bestraft, sondern vielmehr die Ankläger in solchen Fällen lebendig verbrannt werden. Indessen ist nicht blos dieses unglaubliche Rescript, wie dieß heutzutage keines Beweises mehr bedarf, unterschoben, sondern auch mit seiner angeblichen Veranlassung verhält es sich anders, als die christlichen Schriftsteller die Sache darstellen. Das nämlich ist richtig, daß Mark Aurel im zweiten Markomannenkriege, also um's Jahr 174, mit seinem Heere in die angegebene gefährliche Lage gerieth, und durch ein Gewitter gerettet wurde. Aber

daß er dieses Gewitter dem Gebet der christlichen Soldaten zu verdanken habe, dieses glaubte weder der Kaiser selbst noch seine heidnischen Zeitgenossen. Die letzteren leiten das Wunder, das auch sie annahmen, bald von dem Gebete des Kaisers, bald von den Beschwörungen eines ägyptischen Zauberers her; Mark Aurel selbst sah darin ohne Zweifel, seinem religiösen Standpunkt entsprechend, einen Beweis besonderer göttlicher Fürsorge; wie weit er aber davon entfernt war, den Christen hiebei ein Verdienst zuzuschreiben, dieß erhellt mit vollkommener Gewißheit aus der Thatsache, daß das Wunder der blitzeschleudernden Legion in der Behandlung, welche den Christen unter seiner Regierung widerfuhr, nicht die geringste Veränderung hervorgebracht hat. Diese Behandlung richtete sich aber so wenig nach den Vorschriften seines angeblichen Erlasses, daß vielmehr gerade unter ihm gegen die Christen mit größerer Strenge verfahren wurde, als dieß unter einem der früheren Kaiser, seit der neronischen Christenverfolgung, geschehen war. Aus den verschiedensten Theilen des römischen Reichs hören wir in dieser Zeit von schwerer Bedrängniß der Christengemeinden. In der Hauptstadt selbst wurden schon in den ersten Regierungsjahren Mark Aurel's einzelne Christen, unter denselben einer der bedeutendsten damaligen Kirchenlehrer, Justinus der Märtyrer, hingerichtet. Einige Jahre später, um 169, ertönen aus Kleinasien bittere Klagen über die unmenschlichen und bis dahin unerhörten Mißhandlungen, denen die Christen ausgesetzt seien. Nicht ganz wenige fielen unter grausamen Qualen als Opfer ihres Glaubens; der hervorragendste von diesen Märtyrern ist der ehrwürdige Bischof Polykarpus von Smyrna, welcher als sechsundachtzigjähriger Greis auf dem Scheiterhaufen endete. Eine noch härtere Verfolgung brach aber wenige Jahre nach dem angeblichen Wunder des Markmannenkriegs, im Jahr 177, in Gallien aus; namentlich die Christengemeinden zu Lyon und Vienne wurden furchtbar heimgesucht, massenweise eingekerkert, viele ihrer angesehensten Mitglieder nach schweren Folterqualen enthauptet oder den wilden Thieren vorgeworfen. Daß alles dieses, zum Theil unter den Augen des Kaisers, ohne sein Vorwissen oder gegen seinen Willen geschehen sei, ist an und

für sich undenkbar; es wird aber auch ausdrücklich von kaiserlichen Erlassen berichtet, welche über die Christen die Todesstrafe verhängten, allen denen jedoch, die sich zum Widerruf verstehen würden, Verzeihung angedeihen ließen. Ein noch erhaltenes Edikt Mark Aurel's bedroht die Verbreitung neuer Glaubensweisen, welche die Gemüther der Menschen aufzuregen geeignet seien, bei Leuten von Stand mit Deportation, bei den übrigen mit dem Tode. Wir können daher in diesen Christenverfolgungen nur eine ganz allgemeine und grundsätzliche, von dem Kaiser selbst ausgegangene oder doch genehmigte Maaßregel erblicken.

Wie sollen wir es uns nun aber erklären, daß einer der besten Menschen und einer der mildesten Herrscher die Christen mit dieser Härte behandelte? daß derselbe Fürst, welcher Empörern und Hochverräthern fast über das Maaß der Staatsklugheit hinaus zu verzeihen wußte, gegen eine Religionsgesellschaft, deren Grundsätze seinen eigenen so vielfach verwandt sind, ein System der Unterdrückung befolgte, das uns nur höchst ungerecht, ja unmenschlich erscheinen kann?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst erinnern, daß Mark Aurel eben der Beherrscher des römischen Staats war. Dieses Staatswesen war aber in allen seinen Beziehungen mit der Staatsreligion so innig verwachsen, daß es einem Römer gar nicht möglich war, beide von einander zu trennen. Alle öffentlichen Handlungen von einiger Bedeutung wurden mit Opfern und Gebeten mit Beobachtung des Vögelflugs und Opferschau eröffnet; von den Staatsgöttern und ihrer Anrufung erwartete man Sieg im Kriege und Gedeihen im Frieden; bei diesen Göttern wurde der Huldigungseid und der Fahneneid geschworen; zu den Göttern sollten die verstorbenen Beherrscher des Weltreichs sich erheben, und eine Art religiöser Anrufung wurde auch schon den lebenden erwiesen. Wie das häusliche, gesellschaftliche und bürgerliche, so war auch das politische Leben des römischen Volkes an die Verehrung der Götter geknüpft und von ihr getragen. Nun waren diese Götter freilich sehr duldsam: eine beträchtliche Anzahl auswärtiger, namentlich griechischer Gottheiten hatten allmählich in ihrem Kreis Auf-

nahme gefunden, und alle Götter der besiegten Völker wurden in ihrer Bedeutung für diese Nationen bereitwillig anerkannt, wenn sie auch nicht zu Göttern des römischen Staats erhoben wurden. Aber diese Duldung war natürlich an die Bedingung der Gegenseitigkeit geknüpft: eine Religion, welche gegen die Staatsgötter und ihre Verehrung feindselig auftrat, konnte der römische Staat wohl etwa da, wo er sie in einem bestehenden Volke antraf, wie die jüdische, innerhalb gewisser Grenzen gewähren lassen; wenn sie dagegen die Staatsreligion in ihrem eigenen Gebiete angriff, wenn sie die Bekenner derselben dem anerkannten Kultus abwendig machte, wenn sie, auf den Rechtstitel einer nationalen, von den römischen Eroberern schon vorgefundenen Eigenthümlichkeit sich nicht stützen konnte, und doch eine ungehemmte Bewegung für sich in Anspruch nahm, so mußte der römische Staat entweder sein ganzes bisheriges Princip aufgeben, die ganze Verbindung, in welcher er mit der Volksreligion stand, auflösen, oder er mußte den fremden Eindringling mit allen den Mitteln zurückweisen, welche der Besitz der Macht und die geltenden Gesetze an die Hand gaben. Eben dieß war aber der Fall des Christenthums. Mochten die Christen noch so ernstlich versichern, daß sie gute Unterthanen seien, welche für die Kaiser beten und der Obrigkeit gehorchen: von römischen Staatsmännern ließ sich nicht verlangen, daß sie dieser Versicherung Glauben schenken sollten. In Wahrheit war das Christenthum, wie dieß der weitere Verlauf der Geschichte außer Zweifel gestellt hat, mit dem Bestande des damaligen Staatswesens unverträglich. Es war dieß schon deßhalb, weil es den Glauben der Menschen an diesen Staat untergrub, weil es in dem heidnischen Weltreich nur eine widergöttliche Macht zu sehen wußte, der man sich unterwerfen müsse, so lange sie nun eben bestand, von der aber alle lebendigen Christen sehnsüchtig hofften und wünschten, daß der Tag nicht ferne sei, an dem Christus, in den Wolken des Himmels herabfahrend, ihr ein Ende mit Schrecken bereiten werde. Denn daß der Staat jemals ein christlicher Staat werden könne, dieser Gedanke lag den älteren Christen gerade so ferne, wie ihren heidnischen Gegnern. Ein Christ, sagen sie, könne kein römischer Kaiser, und ein

Kaiser könne kein Christ sein; und giengen auch nicht alle so weit, wie dieß eine starke Parthei allerdings that, daß sie den Staat mit aller übrigen Herrlichkeit der Welt geradehin zum Reich des Teufels rechneten, so urtheilte doch niemand unter ihnen anders über den heidnischen Kultus und über alles, was mit ihm in Verbindung stand. Von allen solchen Dingen und Handlungen mußten die Christen sich ferne halten, wenn sie nicht mit den Dämonen in Berührung kommen, nicht die Schuld des Götzendienstes auf sich laden wollten. Welche Zurückziehung aus dem geselligen, welche Verwicklungen im häuslichen Leben sich hieraus ergeben mußten, in einer Zeit, wo die verschiedenen Glaubenskreise äußerlich erst sehr wenig getrennt, wo die gemischten Ehen z. B. äußerst häufig waren, kann ich hier nur andeuten. Auch das Verhältniß zum Staat mußte durch diese Scheu vor Befleckung mit heidnischen Gräueln auf's tiefste berührt werden. Wo die Religionspflicht anfieng, da fand der Gehorsam gegen die Obrigkeit seine Grenze. Die Christen erhoben die Hand nicht zu thätlicher Widersetzlichkeit, aber sie setzten duldend jeder Zumuthung, die ihr Gewissen verletzte, den entschlossensten, todesmuthigsten, unüberwindlichsten Widerstand entgegen. Sie suchten sich dem Kriegsdienste zu entziehen, nicht blos um kein Menschenblut zu vergießen und das Gebot der Feindesliebe nicht zu verletzen, sondern mehr noch, weil sie den heidnischen Fahneneid mit gutem Gewissen nicht leisten konnten. Sie vermieden die obrigkeitlichen Aemter, welche sie mit dem heidnischen Kultus in Berührung zu bringen drohten. Sie entzogen ihre Rechtssachen wo möglich den öffentlichen Gerichten, weil es sich, wie schon Paulus sagt, nicht gezieme, daß Christen bei Heiden ihr Recht suchen. Sie weigerten sich, für das Wohl der Kaiser zu opfern, bei ihrem Genius zu schwören, ihren Bildern Verehrung zu erweisen. Sie hatten es kein Hehl, daß sie die ganze heidnische Welt für reif zum Untergang, daß sie den Glauben und den Götterdienst, der ein Grundstein des römischen Staats war, für ein Teufelswerk hielten. Kann man sich wundern, wenn im Volk über eine solche Religionsgesellschaft die sinnlosesten und gehässigsten Gerüchte im Umlauf waren, und wenn die Staatsmänner jedenfalls nur eine Rotte von staatsge-

fährlichen Neuerern in ihr zu sehen wußten? Es sind daher auch, abgesehen von Nero, dessen Christenverfolgung keine eigentlich politischen Motive hatte, nicht die schlechten, sondern die besten und kräftigsten Kaiser, von welchen die Maaßregeln gegen das Christenthum ausgiengen. Die schlafferen und gegen die Staatszwecke gleichgültigeren Naturen konnten es dulden; wer den altrömischen Staat wollte, der mußte es unterdrücken.

War aber der Kaiser in Mark Aurel ein natürlicher Gegner der Christen, so war auch der Philosoph in ihm nicht geeignet, ihm eine bessere Meinung von ihnen beizubringen. Die stoische Theologie lag allerdings von dem römischen wie von dem griechischen Volksglauben weit ab. Statt der menschenähnlichen, auch mit allen Schwächen und Leidenschaften der Menschen behafteten Götter hatte sie den Einen Weltgeist, statt einer Welt, in welche die Götter mit Freiheit und Willkühr von oben her eingreifen, eine festgeschlossene, unverbrüchliche, bis auf's kleinste hinaus von aller Ewigkeit her feststehende Naturordnung. Daneben weigerte sie sich nun zwar nicht, auch in den verschiedenen Theilen der Welt göttliche Kräfte anzuerkennen (Vergl. S. 22 f.). Aber diese Ausflüsse nun Theile der Einen Naturkraft waren doch etwas ganz anderes, als die persönlichen Götter des Volkes, das große Gemeinwesen, welches nach stoischer Anschauung die Welt bildet, etwas anderes, als der heitere und bunte Götterstaat der Dichter. Und die namhaftesten Vertreter der stoischen Lehre verbargen es auch gar nicht, daß sie in den Mythen des Volksglaubens nur kindische und unwürdige Fabeln zu sehen wissen. Aber nichtsdestoweniger wollten sie diese Religion selbst nicht antasten. Durch die zügelloseste Anwendung der allegorischen Deutung brachten sie es zustande, auch den ungereimtesten und verwerflichsten Mythen einen unverfänglichen Sinn abzugewinnen, die Lehrsätze ihrer Physik, die Vorschriften ihrer Moral darin wiederzufinden. In der gleichen Weise behandelten sie die praktische Seite der Religion, den Kultus. Durch allerlei künstliche Theorieen wußten sie sich die Vorstellungen und Gebräuche der Volksreligion zurechtzulegen, und das, was sie eigentlich nicht gutheißen konnten, mit ihrem System in eine scheinbare Uebereinstimmung zu brin-

gen. So wurden die Stoiker, trotz ihres inneren Gegensatzes zur Volksreligion, doch nach außen die eifrigen Vertheidiger derselben, die ersten Vertreter einer spekulativen Orthodoxie. Auch Mark Aurel stand in dieser Beziehung nicht über seiner Schule, ja er gehörte nicht einmal zu der aufgeklärteren Parthei in derselben. Seine tiefe und innige Frömmigkeit verschmäht es nicht, mit den reinen und würdigen Vorstellungen von der Gottheit, auf die sie sich gründet, mit dem geistigen und sittlichen Gottesdienst, den sie ihr widmet, eine lebhafte Theilnahme an dem volksthümlichen Kultus zu verbinden. Dem Aberglauben seiner Zeit an Zauberei, Dämonenbeschwörung und ähnliche Dinge huldigt er allerdings nicht, aber die Götter, von deren Fürsorge er überzeugt ist, fließen ihm doch mit den römischen und griechischen Volksgöttern ununterscheidbar zusammen, und unter den Beweisen dieser Fürsorge nennt er unter anderem auch weissagende Träume, durch die ihm Mittel gegen Krankheiten geoffenbart worden seien. Um so mehr mochte er sich verpflichtet fühlen, als Kaiser alles zu thun, was dem Staate die Gunst der Götter zuwenden konnte, und so wissen wir auch, daß er allen Pflichten des öffentlichen Gottesdienstes mit großem Eifer oblag. Vor dem ersten Markmannenkrieg ließ er von allen Seiten her Priester kommen, fügte zu den einheimischen fremde Gebräuche, verordnete siebentägige Bußgebete, und reiste nicht eher ab, als bis diese Religionsübungen vollbracht waren. In Rom lief damals das Wort um, wenn er als Sieger zurückkehre, werde es den weißen Rindern schlecht gehen. Wenn ein Fürst von dieser Denkweise gegen die erklärten Feinde der Staatsgötter mit Strenge einschritt, wenn er ihnen gegenüber von dem Grundsatz seiner Schule, der Weise dürfe keine Nachsicht üben, nicht abgieng, so kann uns dieß nicht Wunder nehmen.

Diese Stellung zum Christenthum würde auch kaum eine andere geworden sein, wenn er das letztere genau genug gekannt hätte, um die vielfache Verwandtschaft der christlichen Grundsätze mit den seinigen zu bemerken. Denn da er selbst seine Ansichten nur aus der Schule der Philosophie geschöpft hatte, und da auch wirklich an christliche Einflüsse auf ihn und seine stoischen Vorgän-

ger nicht im Ernste gedacht werden kann, so würde er sich ohne Zweifel jene Verwandtschaft in derselben Weise erklärt haben, wie dieß von anderen Christengegnern geschehen ist: aus einem Plagiat, welches die Christen an den Philosophen begangen, bei dem sie aber zugleich die Lehren der letztern verdorben und entstellt haben. Und wie ihn die christliche Sittenlehre schwerlich gewonnen hätte, so würde ihn die christliche Dogmatik ganz sicher auf's äußerste abgestoßen haben. Mit den ungereimtesten unter den heidnischen Mythen konnte sich ein Philosoph jener Zeit vertragen, weil er sie eben als Mythen betrachtete, die man mit vollkommener Freiheit umzudeuten sich erlaubte; aber bei den christlichen Glaubenslehren gieng dieß nicht an. Hier wurde ihm zugemuthet, alles Ernstes zu glauben, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei, um unter dem verachteten Volke der Juden als Mensch zu leben; es wurde ihm von der übernatürlichen Geburt, von den Wundern, von dem Opfertod, von der Auferstehung, von der Himmelfahrt dieses Gottessohnes erzählt, es wurde von ihm verlangt, daß er in dem Gekreuzigten den König eines himmlischen Reiches verehre, daß er seiner nahen sichtbaren Wiederkunft hoffend entgegensehe, daß er vom Glauben an ihn alles Heil erwarte. Was konnte ein heidnischer Philosoph jener Zeit in einer solchen Lehre anderes sehen, als was schon Plinius darin sah, einen „maaßlosen und verderblichen Aberglauben," und wie anders konnte er über den Heldenmuth, wit welchem die Christen für ihren Glauben in den Tod giengen, urtheilen, als wie er wirklich in einer seiner Aufzeichnungen urtheilt: es sei etwas großes, dem Tode mit Ruhe entgegenzugehen, aber es müsse dieß aus vernünftigen Gründen und ohne Gepränge geschehen, „und nicht aus bloßem Trotz, wie bei den Christen"?

Es ist Mark Aurel so wenig wie seinen Nachfolgern und Vorgängern gelungen, diesen Trotz zu brechen. Das Wort, welches er selbst einmal anführt*): „seinen Nachfolger vermag niemand zu tödten," gilt nicht blos von den einzelnen Herrschern, es gilt auch von den herrschenden Partheien und Richtungen. Die Mächte, de-

*) Bei Capitolin, im Leben des Avidius Cassius, Cap. 2.

nen die Zukunft gehört, kann die Gegenwart nicht vernichten. Die Zukunft der Welt gehörte aber damals dem Christenthum. Diese Religion hat den römischen Staat und die römischen Götter siegreich überdauert. Es war ein aussichtsloses Beginnen, wenn man hoffte, sie im Blut ihrer Bekenner zu ersticken, und es macht einen tragischen Eindruck, wenn wir einen so reinen Charakter, wie Antoninus, durch dieses Beginnen seinem besseren Selbst untreu werden sehen. Aber mag er auch hierin seiner Zeit und seiner Stellung einen unfreiwilligen Tribut bezahlt haben: von der gerechten Würdigung des seltenen Mannes werden uns die Schwächen und Irrthümer nicht abhalten, die mit seiner, wie mit jeder menschlichen Größe verknüpft sind.

6.

Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie.

Die neuere Philosophie hat zwar keine Märtyrer von derselben Art aufzuweisen, wie sie in früheren Zeiten nicht selten beim Zusammenstoß der fortschreitenden Wissenschaft mit der herrschenden Glaubensweise gefallen sind. Der Giftbecher des Sokrates, die Scheiterhaufen, auf denen noch um den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts Bruno und Vanini endeten, die Gräuel der Bartholomäusnacht, zu deren zahlreichen Opfern Petrus Ramus gehört, — diese blutigen, von der Kirchen- und Staatsgewalt selbst ausgehenden Verfolgungen Andersdenkender sind längst zur Unmöglichkeit geworden. Aber an Märtyrern ihrer philosophischen Ueberzeugung hat es bis auf unsere Tage nie ganz gefehlt; und wenn dieses Martyrium in der Regel nur jenes stille und unscheinbare war, das im Erdulden beharrlicher Zurücksetzung, in dem Mangel an einem angemessenen Wirkungskreis, vielleicht auch in empfindlichen äußeren Entbehrungen besteht, so kamen doch immer von Zeit zu Zeit auch Fälle eines obrigkeitlichen Einschreitens gegen Lehrer der Philosophie vor, die trotz ihres verhältnißmäßig milderen Charakters in einer verfeinerten und auf die Denkfreiheit eifersüchtigen Zeit kein geringeres Aufsehen und keine geringere Entrüstung hervorriefen, als in früheren Jahrhunderten die rohen Gewaltthaten des Glaubenszwangs und der Partheileidenschaft.

In der Geschichte der deutschen Philosophie sind es zwei Vorfälle, welche in dieser Beziehung vor andern hervortreten: Wolff's

Vertreibung aus Halle und Fichte's Entlassung von seiner Lehrstelle in Jena. Der wichtigere von beiden ist aber der erste. Fichte's Entlassung ist zwar immerhin ein denkwürdiger Akt in jenem großen Kampfe, der noch heute nicht ausgekämpft ist: dem Kampfe zwischen der Auktorität und der Geistesfreiheit, zwischen den Ansprüchen eines Glaubens, der an seinen dogmatischen Voraussetzungen nicht rütteln läßt, und den Anforderungen einer Wissenschaft, die nichts für wahr annehmen will, was nicht bewiesen ist, und nichts für denkbar anerkennt, was von Widersprüchen nicht frei ist. Aber in Wolff's Lebensgeschichte stellt sich die Natur jenes Kampfes in ungleich derberen Zügen dar, und sie hat auch für die Geschichte der deutschen Philosophie und Cultur eine viel größere Bedeutung gehabt. Fichte's Entlassung trägt doch immer mehr den Charakter des zufälligen und leicht zu vermeidenden; man kann es sich unschwer denken, daß Fichte in jener Zeit einer vorgeschrittenen Aufklärung ohne ernstliche Anfechtung geblieben wäre, oder daß die Sache, mit etwas weniger Schroffheit von seiner Seite, eine minder gewaltsame Lösung gefunden hätte. Wolff's Vertreibung aus Halle dagegen ist eine von den Begebenheiten, welche in dem engen Rahmen eines persönlichen Erlebnisses den Charakter eines ganzen Zeitalters, seine Gegensätze, Kämpfe und Fortschritte, in mustergültiger Weise darstellen, welche bei aller Zufälligkeit der unmittelbaren Anlässe doch nur das zur Erscheinung bringen, was unter den gegebenen Verhältnissen früher oder später, in der einen oder der anderen Weise, zum Austrag kommen mußte. Diese Seite der Sache ist es auch hauptsächlich, welche wir hier in's Auge fassen. Die Einzeln heiten derselben sind durch Wuttke's, Erdmann's, Biedermann's, Jul. Schmidt's und anderer Arbeiten hinlänglich bekannt; doch wird sich auch hiebei zu der einen oder der anderen kleinen Ergänzung Gelegenheit finden.

Der Zustand Deutschlands war bekanntlich am Ende des dreißigjährigen Krieges so traurig, wie nur selten der eines großen, an geistiger und sittlicher Kraft noch lange nicht erschöpften, zu bedeutenden geschichtlichen Leistungen berufenen Volkes gewesen ist. Nicht allein sein Wohlstand, seine Macht, seine politische Einheit

war für lange Jahre zerstört, ganze Länder verwüstet, ihre Bevölkerung auf einen kleinen Bruchtheil zusammengeschmolzen: auch eine sittliche Verwilderung, eine Rohheit und Unwissenheit, und daneben, trotz der allgemeinen Verarmung, eine Ueppigkeit und Genußsucht hatte überhand genommen, von der wir uns heutzutage, nachdem das siebzehnte Jahrhundert allmählich in die Würde der „guten alten Zeit" vorgerückt ist, schwer einen Begriff machen. Diesen Uebeln entgegenzuarbeiten, wäre nach damaligen Verhältnissen zunächst und zumeist die Sache der Kirche gewesen. Aber weder die katholische noch die protestantische Kirche war dazu in der inneren Verfassung. In jener würden alle Kräfte und Interessen, unter der Leitung der Jesuiten, von dem leidenschaftlichen und entsittlichenden Streit gegen die Ketzer verschlungen; aber auch in dieser war der mächtige Strom der reformatorischen Bewegung schon längst in das schmale Bett einer dogmatischen Orthodoxie eingedämmt worden, um in diesem, so schien es, am Ende vollständig zu versumpfen. Eine unfruchtbare und leidenschaftliche Streittheologie hatte alles freiere und gründliche Wissen aus der Literatur und den Universitäten, alle lebendige Erbauung aus den Kirchen, allen nützlichen Unterricht aus den Schulen verdrängt; die höheren wie die niederen Lehranstalten lagen in schreckenerregender Weise darnieder, für die geistigen Bedürfnisse des Volkes hatten seine Führer kein Verständniß. Es ist einer der glänzendsten Beweise von der inneren Kraft des deutschen Volkes und von der Tüchtigkeit, welche es sich auch unter den ungünstigsten Umständen in seinem Kerne bewahrt hatte, daß es sich aus diesem Zustand in verhältnißmäßig kurzer Zeit so weit herauszuarbeiten vermochte, wie dieß in geistiger und sittlicher Beziehung noch während der nächsten Generationen nach dem angegebenen Zeitpunkt geschehen ist.

Manche wackere Männer widmeten sich dieser reformatorischen Aufgabe in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, vor ihnen allen ragen jedoch Jakob Philipp Spener und Gottfried Wilhelm Leibnitz hervor. Die Wege und die Ziele dieser zwei Männer sind allerdings verschieden, und Spener's geistige Begabung läßt sich dem glänzenden Talente seines genialen Zeit-

genossen entfernt nicht gleichstellen; aber darin treffen sie zusammen, daß jeder von beiden in seiner Weise und in seiner Sphäre mit dem bedeutendsten Erfolge auf eine Aenderung und Besserung des bestehenden ausgieng; und auch in dem Geist ihres Wirkens läßt sich bei schärferer Betrachtung eine viel weiter gehende Verwandtschaft entdecken, als man auf den ersten Blick vermuthen sollte, sofern doch jeder von beiden an der Befreiung des menschlichen Geistes arbeitete, statt der Abhängigkeit von fremder Auktorität eigene Ueberzeugung, statt eines ererbten geistigen Besitzes einen selbsterworbenen, statt des blos überlieferten ein selbsterlebtes verlangte, der eine auf dem Gebiete des religiösen Lebens, der andere auf dem des wissenschaftlichen Denkens.

Spener's ganzes Leben war dem Dienst der Kirche, und näher dem praktischen Kirchendienst, gewidmet. Im Jahr 1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß geboren, wurde er 1663 Prediger in Straßburg, gieng von da 1666 als Senior des Ministeriums nach Frankfurt a. M., 1686 als Oberhofprediger nach Dresden, und 1691 als Prediger an der Nicolaikirche nach Berlin, wo er 1705, bald nach Vollendung seines siebzigsten Lebensjahrs, starb. In dieser ganzen langen Amtsthätigkeit war er nun unabläßig bemüht, durch Wort und durch Beispiel, durch sein amtliches Wirken, seine ausgebreiteten persönlichen Verbindungen, seine Schüler und seine Schriften eine Verbesserung der kirchlichen Zustände herbeizuführen, deren Schäden er tief fühlte, und aus denen er sich nach jenem Zustand der Vollkommenheit sehnte, welchen die Apokalypse, wie er glaubt, auch der irdischen Kirche in Aussicht stellt. Als das Hauptgebrechen derselben erschien ihm aber die Unfruchtbarkeit eines bloßen Buchstabenglaubens, einer todten Orthodoxie; als das Hauptbedürfniß die Wiederbelebung der protestantischen Kirche durch eine thatkräftige Frömmigkeit. An der Wahrheit der lutherischen Kirchenlehre zweifelte er nicht im geringsten; aber der eigentliche Sitz der Religion lag ihm nicht im Verstande, sondern im Willen: für einen wirklichen Glauben ließ er nur den gelten, welcher den Trieb zum frommen Leben, die Liebe und Gottseligkeit unmittelbar in sich schließe. Das Christenthum will seiner Ueberzeugung nach nicht blos gelehrt und

geglaubt, sondern persönlich erfahren und erlebt sein, und es ist überhaupt nur da, wo es dieß ist; — woraus dann zwar nicht Spener selbst, aber ein großer Theil seiner Anhänger, die methodistische Folgerung ableitete, daß jeder wahre Christ irgend einmal in seinem Leben einen förmlichen Bußkampf durchgemacht, die verschiedenen Stadien des Bekehrungsprozesses in der vorschriftsmäßigen Ordnung mit Bewußtsein zurückgelegt haben müsse. Demgemäß legte nun Spener dem Dogmenglauben und der dogmatischen Orthodoxie nicht denselben Werth bei, wie die herrschende Theologie: er war der Meinung, daß dogmatische Irrthümer in Nebenpunkten nicht sofort von der Seligkeit und der wahren Kirche ausschließen; und da er gleichzeitig weit bestimmter, als die Orthodoxen, zwischen wesentlichem und unwesentlichem in der Lehre unterschied, so beurtheilte er auch abweichende Ansichten mit einer in jener Zeit ungewöhnlichen Milde: er wollte z. B. in die Verdammung eines J. Böhme und anderer Mystiker nicht einstimmen, und den Reformirten den wahren Glauben so wenig absprechen, daß vielmehr er und seine Schüler einer Union mit denselben entschieden geneigt waren. Aus demselben Gesichtspunkt verlangte er eine andere Behandlung der Theologie und des Religionsunterrichts, als sie bisher üblich war. Die Theologie sollte, wie er meinte, alle unnütze Gelehrsamkeit, alle philosophischen Subtilitäten, alle überflüssige Polemik bei Seite setzen, um statt dessen das Bibelstudium und das praktische Christenthum desto ausdrücklicher zu treiben; ebenso sollte die Predigt und der Religionsunterricht vor allem auf Schriftkenntniß und Erbauung ausgehen, und es sollte zu dem Ende insbesondere auch der Katechisation größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Spener selbst und seine Schüler suchten diese Vorschläge sofort auch in's Leben einzuführen, und namentlich der Theologie durch jene collegia biblica aufzuhelfen, welche die ersten Reibungen zwischen ihnen und den Schultheologen herbeiführten. Je weniger aber Spener die bloße Rechtgläubigkeit ohne lebendige Frömmigkeit genügte, um so weniger konnte er auch dem theologischen Lehrstand die Stellung einräumen, welche derselbe in der lutherischen Kirche jener Zeit für sich in Anspruch nahm. Ein wahrer Theolog ist

seiner Ansicht nach nur der, in welchem sein Glaube zu einer lebendigen, den ganzen Menschen umbildenden Kraft geworden ist, nur der Wiedergeborene; nur ein solcher kann daher auch das Wort Gottes mit Segen verkündigen und auslegen. Durch diesen Einen Grundsatz war das ganze bisherige Verhältniß des Lehrstandes zu den Laien principiell umgeändert. Wenn die dogmatische Rechtgläubigkeit weder das einzige noch das wichtigste ist, worauf es in der Religion ankommt, wenn vielmehr die Wahrheit und Heilskräftigkeit der Lehre selbst erst von dem persönlichen Glaubensleben, der persönlichen Heilserfahrung abhängt, so werden es auch nicht mehr die Theologen als solche, sondern alle Wiedergeborenen ohne Unterschied sein, denen in Sachen des Glaubens und des kirchlichen Lebens die letzte Entscheidung zusteht. Der Herrschaft des Lehrstandes, welche seit der Reformation immer mehr in der lutherischen Kirche zur Geltung gekommen war, der Lehre von der „Amtsgnade", welche schon damals im Schwange gieng, hält Spener die gleichen Grundsätze über das geistliche Priesterthum aller Christen entgegen, die Luther einst gegen die Herrschaft des katholischen Priesterstandes gekehrt hatte. Er widerspricht Einrichtungen, welche die Glaubensfreiheit und die religiöse Selbstbestimmung der Einzelnen beeinträchtigen; er will eine Verpflichtung auf Glaubensbekenntnisse nur mit der Einschränkung zugeben: so weit diese mit der heiligen Schrift übereinstimmen; er tadelt das Institut der Privatbeichte, und bestreitet den Satz, daß der Geistliche die Sündenvergebung nicht blos ankündige, sondern auch ertheile; er wünscht der lutherischen Kirche die presbyteriale Verfassung, welche die Gemeinde an der Kirchenleitung mit betheiligt. Während die herrschende Theologie auf das äußere Kirchenwesen und die Theilnahme an demselben allen Werth legte, wollte Spener und seine Schule die äußere Kirche und das geistliche Amt zwar auch nicht verachten; aber als das wesentlichere erschien ihnen die pietas, die persönliche Frömmigkeit der Einzelnen, deren starke Betonung ihnen von den Gegnern den Partheinamen der Pietisten zuzog. Die kirchlichen Gottesdienste sollten durch freie Vereine der Gleichgesinnten, die einander als wahre Christen bekannt seien, durch jene collegia pietatis oder Erbauungsstunden ergänzt werden, in denen die persönlichen religiösen Erfahrungen

einen Hauptgegenstand der Besprechung bildeten, und in denen auch Laien das Wort erhalten konnten, die Religion sollte möglichst tief in alle Beziehungen des häuslichen und Privatlebens eingeführt werden. Ebendeßhalb sollten aber die Frommen auch andererseits alles dessen sich enthalten, was keine unmittelbar religiöse Beziehung zuzulassen schien; und daher jenes zurückgezogene, weltscheue Wesen, welches schon Spener dem protestanischen Pietismus durch seine Lehre von den sogenannten Mitteldingen (Adiaphora) aufgedrückt hat. Weltliche Lustbarkeiten, wie Theater, Tanz und Musik, Spiel und gesellige Scherze, Spazierengehen, Fechten, schöne Kleider u. s. w. wurden von den Pietisten gemieden, weil sie der Seele Schaden und Gefahr bringen, jedenfalls aber mit der Gottseligkeit nichts zu thun haben; dafür bemühten sie sich aber, allem, auch den alltäglichsten Dingen und Verrichtungen, eine religiöse Beziehung in einer Weise aufzuprägen, die uns freilich nicht selten nur erkünstelt und geschmacklos erscheinen kann. Wie weit indessen dieser Standpunkt von dem unsrigen abliegen mag: geschichtlich angesehen müssen wir doch immer in dem Pietismus, seiner ursprünglichen Tendenz nach, eine Erscheinung von wesentlich reformatorischem Charakter, eine Reaction des religiösen Lebens gegen die Unfruchtbarkeit der Orthodoxie, einen Act der Befreiung von den Fesseln einer alleinseligmachenden Dogmatik anerkennen; und wie ihn deßhalb bei seinem ersten Auftreten der volle Haß der herrschenden Theologie traf, so müssen wir auch zugeben, daß er diesen Haß redlich verdient hat, daß er eine von den Hauptursachen der Veränderung gewesen ist, welche sich um den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in dem Charakter des deutschen Protestantismus vollzog.

Mit dieser neuen Form des religiösen Lebens tritt nun gleichzeitig eine andere Macht auf den Schauplatz, die einen noch weit umfassenderen und eingreifenderen Einfluß auszuüben bestimmt war: die deutsche Philosophie. Deutschland war bis über die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in seiner philosophischen Entwickelung weit hinter den Engländern, Franzosen und Holländern zurückgeblieben. Die religiöse Bewegung und die theologischen Verhandlungen hatten seine Thätigkeit so ausschließlich in Anspruch genommen, daß für anderes keine Zeit und keine Theilnahme übrig blieb.

Die Philosophie, welche auf seinen Hochschulen gelehrt wurde, war im wesentlichen noch immer mittelalterliche Scholastik, und auch auf den protestantischen Universitäten nur jener der Scholastik, nahe verwandte Aristotelismus Melanchthon's, dessen sich die protestantischen Theologen, wie ehedem die mittelalterlichen Scholastiker, zum Ausbau ihrer dogmatischen Systeme bedienten. Einem Baco und Hobbes, einem Descartes und Spinoza hatte Deutschland keinen ebenbürtigen Nebenbuhler zur Seite zu stellen. Erst Leibnitz (1646—1716) war es, durch den es in selbständiger Stellung in die philosophische Bewegung der Zeit eintrat. Gleich bei ihm stellte es sich aber heraus, daß dieß nicht möglich war, ohne in eine bedenkliche Spannung mit der herrschenden Theologie zu gerathen. Der leitende Gedanke seiner Philosophie ist die Harmonie des Universums, die mangellose Vollkommenheit, der lückenlose Zusammenhang des Weltganzen. Die Elemente aller Dinge sind nach Leibnitz die Monaden, lebendige, geistige Kräfte, die, für sich selbst unräumlich, nur unter gewissen Bedingungen in ihrem Zusammensein die Erscheinung des räumlichen und körperlichen hervorbringen. Jedes von diesen zahllosen Urwesen folgt seinen eigenen Gesetzen, keines erleidet eine unmittelbare Einwirkung von den andern; aber jedes ist auch ein Spiegel des Universums, von dem Gesetz und der Ordnung des Ganzen bestimmt; unendlich verschieden an Vollkommenheit stellen sie in ihrer Gesammtheit alle denkbaren Abstufungen des Seins von der höchsten bis zur niedrigsten vollständig dar; jedes ist genau so beschaffen, wie dieß zur Vollkommenheit des Weltganzen nöthig ist, und jedes kann nach dem unabänderlichen Gesetz seiner Natur nur diejenigen Thätigkeiten und Vorstellungen erzeugen, welche um jenes Zweckes willen gerade an diesem Ort eintreten mußten. Keines von allen den unzähligen Wesen ist überflüssig, keines die bloße Wiederholung eines andern; sondern jedes ist ein unentbehrliches Ergänzungsstück des Universums, jedes leistet ihm alles das und nicht mehr, was es ihm nach seiner Eigenthümlichkeit zu leisten hat. Die Welt ist daher als Ganzes genommen vollkommen, sie ist die beste Welt, die sich denken läßt; und selbst das Uebel und das Schlechte, was in ihr ist, thut dieser Vollkommenheit so wenig Eintrag, daß vielmehr nach Leibnitz zu sagen ist, sie sei mit allen ihren

Uebeln besser, als sie ohne dieselben wäre, weil jedes Uebel eben nur die Rückseite und die Bedingung eines Guts ist, das ohne diesen seinen Schatten nicht dasein könnte. Auch die menschliche Seele ist nur ein Glied in der unermeßlichen Kette des Weltzusammenhangs; auch ihr sind alle ihre Geistes- und Willensthätigkeiten durch ihre Naturanlage und die jeweilige Entwickelungsstufe derselben unabänderlich vorgezeichnet, und ihre Natur selbst ist so beschaffen und wird sich so entwickeln, wie dieß die unverbrüchliche Ordnung des Ganzen mit sich bringt. An der Spitze der ganzen Wesensreihe steht aber das Wesen aller Wesen oder die Gottheit. Auch aus ihrem Begriff muß der Philosoph natürlich alle die Vorstellungen ausschließen, welche einen Zufall und eine Willkühr in ihr Wesen und Wirken bringen würden. Alles, was ist und geschieht, ist ein Werk der göttlichen Weltregierung; aber diese göttliche Weltordnung ist im Sinn unseres Philosophen von der Naturordnung nicht verschieden: Gott hat die Welt von Anfang an so eingerichtet, daß durch den natürlichen Zusammenhang und die natürliche Entwickelung der Dinge alle seine Zwecke erreicht werden; sie ist ein Kunstwerk, das keiner späteren Nachbesserung bedarf, eine Maschine, die durch ihre eigenen Kräfte sich unverrückt auf der ihr vorgeschriebenen Bahn erhält. Die göttliche Weisheit zeigt sich nicht darin, daß sie nachträglich in den Weltlauf eingreift, sondern darin, daß sie alles ursprünglich schon nach dem Gesetz der vollkommensten Zweckmäßigkeit geordnet und jede weitere Nachhülfe überflüssig gemacht hat, und diese Weisheit wird vom Menschen nicht dadurch geehrt, daß er in dumpfem Erstaunen vor der Unbegreiflichkeit ihrer Wege stillsteht, sondern dadurch, daß er sie in ihren Beweggründen zu verstehen, daß er alles, so weit seine Kraft reicht, nach dem Gesetz des zureichenden Grundes zu erklären sich anstrengt.

Es liegt am Tage, wie weit dieser Standpunkt von allen Voraussetzungen des kirchlichen Systems abliegt. Eine religiöse Weltansicht freilich wird man auch Leibnitz nicht absprechen dürfen; aber diese Religiosität ist von anderer Art, als die der positiven Dogmatik: ein willkührliches Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine Störung der ursprünglichen Weltordnung durch die Sünde, eine Wiederherstellung derselben durch übernatürliche Offenbarungen und

Wunder fand bei folgerichtiger Entwicklung im leibnitzischen System keinen Raum. Leibnitz selbst gab sich nun allerdings viele Mühe, einen solchen trotzdem für sie zu schaffen, wie er überhaupt sehr rücksichtsvoll gegen die Theologie war, und sein großes Talent mehr als einmal zur Vertheidigung von Lehrbestimmungen verwandte, deren ursprünglichen Sinn er selbst erst umdeuten mußte, um ihre Rechtfertigung übernehmen zu können. Die Glaubenssätze, welche Vernunftwahrheiten zu widersprechen scheinen, sollten in Wahrheit nicht widervernünftig, sondern nur übervernünftig sein; die Wunder sollten in den Weltplan mit aufgenommen, in der ursprünglichen Einrichtung der Dinge präformirt sein; sie sollten nicht den ewigen Gesetzen der Welt, sondern nur den Regeln des gewöhnlichen Weltlaufs widersprechen, nur eine Offenbarung der höheren Naturordnung in der niederen, nur andere, durch die Weltentwickelung selbst nothwendig gewordene Mittel für die unveränderlichen Zwecke der göttlichen Weisheit sein. Wir würden dem Philosophen unrechtthun, wenn wir läugnen wollten, daß es ihm für seine Person mit diesen Wendungen vollkommen ernst war; wir thäten aber auch seiner Philosophie unrecht, wenn wir behaupten wollten, daß sie sich folgerichtig aus ihr ableiten lassen. Wenn die Wunder in der Welteinrichtung präformirt sind, so sind sie keine Wunder, und wenn in der Welt als Ganzem nichts zufälliges und willkührliches ist, wenn nichts ohne zureichenden Grund geschieht, und alles, was ist, ein festgeschlossenes System, eine prästabilirte Harmonie bildet, so kann von Wundern und übernatürlichen Offenbarungen überhaupt nicht gesprochen werden. Mag sich daher Leibnitz seinerseits auch noch so sehr bemühen, für den Supranaturalismus der kirchlichen Lehre Raum zu schaffen: aus seinen philosophischen Voraussetzungen läßt sich schlechterdings nur ein System des reinen Rationalismus, nur die Ansicht ableiten, daß alles streng nach natürlichen Gesetzen und aus natürlichen Ursachen erfolge. Um so weniger kann es uns auffallen, wenn die Theologie jener Zeit den Philosophen nicht blos mit Mißtrauen, sondern mit offener Feindschaft behandelte. Auch wenn sie die weitergehenden Consequenzen seines Standpunktes nicht vollständig durchschaute, war für sie das, wozu er selbst sich bekannt hatte, hiefür vollkommen ausreichend. Ein Philosoph, welcher ver-

langte, daß der Glaube mit der Vernunft übereinstimme, und sich auf Vernunftgründe stütze, war in ihren Augen schon deßhalb vom Atheisten kaum verschieden. Doch kam es vor Leibnitz' Tode zu keiner öffentlichen Verhandlung über das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum. Er war wohl beim Volk als der „Lövenix" (Glaubenichts) verschrieen, und als er starb, folgte kein Geistlicher seinem Sarge; wie er freilich auch, um ruhig sterben zu können, keinen an sein Sterbebett zugelassen, und in langen Jahren nur ausnahmsweise Einmal, bei besonderer Veranlassunß, Kirche und Abendmahl besucht hatte. Aber mit öffentlichen Angriffen, welche über beiläufige Mißfallensäußerungen hinausgegangen wären, blieb er von Seiten der Theologen verschont; sei es, weil sie den Ruhm und die Stellung des Mannes fürchteten, sei es, weil sie durch dringendere Streitfragen in Anspruch genommen waren, und von dem Philosophen, der an keiner Universität lehrte, sich nicht unmittelbar in ihrem Geschäft gestört fanden.

Um so heftiger und hartnäckiger war der Widerstand, welcher Spener und seine Schule gleich bei ihrem ersten Auftreten empfieng. Von ihnen sah sich die herrschende Theologie auf ihrem eigensten Gebiet angegriffen; in ihnen glaubte man eine Neuerung bekämpfen zu müssen, welche nach der Meinung dieser Theologen nichts geringeres, als die Zerstörung aller kirchlichen Ordnung, die Herabwürdigung des Lehrstandes, die Verfälschung der reinen lutherischen Lehre bezweckte, welche von allen seit der Reformation ausgebrochenen Ketzereien, nach der Versicherung ihrer Gegner, die gefährlichste und verderblichste sein sollte. Ein volles Menschenalter hindurch dauerte dieser Kampf, der nicht allein in zahllosen Streitschriften und nicht blos mit wissenschaftlichen Gründen, sondern zugleich auch mit allen Mitteln der theologischen Verketzerung und der persönlichen Verdächtigung, den öffentlichen Schmähung und des geheimen Ränkespiels geführt wurde. Die leidenschaftlichsten und gewissenlosesten unter den Gegner warfen einen Spener und seine Anhänger geradezu mit den Wiedertäufern der Reformationszeit zusammen: es sei von ihnen, versicherten sie, auf nichts anderes abgesehen, als auf eine vollständige Umwälzung in Staat und Kirche, auf eine Wiederholung der münsterischen Tragödie; ein Schelwig wurde nicht müde, den

Pietisten Irrthümer und Schlechtigkeiten aller Art schuldzugeben; der alte Deutschmann in Wittenberg wußte Spener in einem Gutachten der dortigen theologischen Falcultät nicht weniger als 283 Irrlehren vorzurechnen. Aber auch der mildeste und gemäßigtste unter den orthodoxen Gegnern der Pietisten, Valentin Löscher, wollte sich zeitlebens nicht dazu verstehen, den Stifter der pietistischen Parthei nach seinem Tode den „seligen“ Spener zu nennen, da er überzeugt war, daß er der lutherischen Kirche einen beispiellosen Schaden zugefügt, und daß es „der Satan mit der pietistischen Bewegung arg genug meine und etwas sehr böses vorhabe;“ — worauf ihm freilich von pietistischer Seite, durch den streitfertigen Lange, in einer Schrift der theologischen Facultät zu Halle, noch stärker erwiedert wurde: Dr. Löscher's Gebete und religiöse Betheuerungen seien nichts anderes, als leeres Blendwerk und pharisäisches Heuchelwesen, in Wahrheit sei nicht zu vermuthen, daß der Teufel aus der Hölle es gröber und unverschämter, als er, würde machen können. Auch an Aufforderungen zu obrigkeitlichem Einschreiten, an Lehrverboten auf den Universitäten, Amtsentsetzungen gegen pietistische Geistliche, Schließung der pietistischen Erbauungsstunden fehlte es nicht; ja, in Hamburg kam es in den Jahren 1693 und 1694 über dem pietistischen Streit wiederholt zu einem förmlichen Aufruhr, durch welchen ein Schwager Spener's, Horbius, aus der Stadt vertrieben und das hamburgische Gemeinwesen für längere Zeit in Unruhe versetzt wurde. Nichtsdestoweniger gewann der Pietismus, auch von manchen Fürsten begünstigt, in der öffentlichen Meinung und auf den Universitäten mit jedem Jahr mehr an Boden; die preußische Regierung fand an ihm, in dem Unionsbestreben, das seit Johann Sigmunds Uebertritt zum reformirten Bekenntniß die natürliche Politik dieses Staats war, einen willkommenen Bundesgegenossen gegen die lutherischen Eiferer, und als im Jahr 1694 die Universität Halle gegründet wurde, ward die theologische Facultät derselben nach Spener's Vorschlägen und ausschließlich mit Männern aus seiner Schule besetzt. In wenigen Jahrzehenden verbreiteten sich Tausende von Theologen, die hier ihre Bildung erhalten hatten, als Geistliche und als Lehrer über Deutschland, und als sich zwischen 1720 und 1730 die letzten Nachwehen des pietistischen Streits aus

der Theologie allmählich verloren, hatte die neue Richtung den vollständigsten Sieg errungen. Die strengere Schulorthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts war von jetzt an kaum noch bei einigen Nachzüglern zu finden, und das, was man jetzt Orthodoxie nannte, war nur noch jener gemäßigtere, gegen die schrofferen Bestimmungen des dogmatischen Systems gleichgültig gewordene, sichtbar auf dem Rückzug begriffene Supranaturalismus, welcher mit dem Pietismus nicht im Streit lag, sondern sein dogmatisches Gegenbild und unter seinem unmittelbaren Einfluß entstanden war.

Kaum war aber der Pietismus so weit gekommen und hatte seinen Frieden mit der Orthodoxie gemacht, als er sofort auch begann, seinerseits als Vorkämpfer derselben gegen alle die aufzutreten, welche in der Neuerung weiter giengen, als er selbst: die Rolle des Verfolgten war jetzt für ihn zu Ende, es schien Zeit, die des Verfolgers zu beginnen. Von allen Neuerungen jener Zeit war aber die eingreifendste, von welcher auch die Theologie und die Kirche am tiefsten berührt wurde, die leibnitzische Philosophie; und diese Philosophie hatte zufälligerweise ihren bedeutendsten Sitz auf der gleichen Universität aufgeschlagen, welche auch der des Pietismus war. Daß die Theologen der spener'schen Schule in derselben etwas anderes sehen würden, als einen höchst verderblichen Ausbruch des Unglaubens, daß sie sich ihrer beiderseitigen inneren Verwandtschaft bewußt werden würden, ließ sich nicht erwarten. Eine Besserung der sittlich-religiösen Zustände, eine Befreiung des Menschen vom Druck hierarchischer Glaubensherrschaft wollten freilich auch sie. Aber diese Reform sollte sich ganz auf dem Boden der positiven Dogmatik, des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens bewegen, die Befreiung sollte nur dem christlich-religiösen Glaubensleben, nicht der Vernunft gelten, welcher sie vielmehr auf dem Gebiete des praktischen Lebens und der allgemeinen Bildung sogar noch engherziger, als die ältere Orthodoxie, entgegentraten. Jene religiöse Aufklärung, welche Leibnitz und seine Schüler anstrebten, konnte ihnen nur als ein Abfall vom christlichen Glauben erscheinen. So konnte es denn kaum ausbleiben, daß es zwischen den beiden Bewegungen, welche in den letzten Jahrzehenden des siebzehnten Jahrhunderts gleichzeitig aus demselben Reformbedürfniß entsprungen waren, welche aber von Anfang an

eine so verschiedene Richtung genommen hatten, an ihrem beiderseitigen Hauptsitz zum entscheidenden Zusammenstoß kam. Dieser Kampf jener beiden reformatorischen Richtungen ist es nun, in dem das geschichtliche Interesse von Wolff's Vertreibung aus Halle vorzugsweise zu suchen ist.

Christian Wolff war als ein noch junger Mann auf die Universität Halle berufen worden. Den 24. Januar 1679 in Breslau geboren, der Sohn eines Lohgerbers, war er schon vor seiner Geburt durch ein Gelübde dem Studium gewidmet worden. Er hatte dann auch wirklich in Jena Theologie studirt; er selbst jedoch fand sich durch mathematische, physikalische und philosophische Studien ungleich stärker angezogen, und wiewohl er noch längere Zeit, und selbst noch in Halle, den dereinstigen Uebergang zum Predigtamt im Auge behielt, trat er doch zunächst in Leipzig als philosophischer Docent auf. Im Jahr 1706 wurde er als Professor der Mathematik nach Halle berufen. Er beschränkte sich auch anfangs in seinen Vorlesungen auf diese Wissenschaft, nach einigen Jahren jedoch dehnte er dieselben auf alle Theile der Philosophie aus, während er gleichzeitig seine Ansichten auch in Lehrbüchern über Logik Metaphysik, Moral und Politik ausführlich darlegte. Die Philosophie, welche Wolff vortrug, war im wesentlichen die leibnitzische; von Leibnitz hatte er namentlich die Ueberzeugung vom durchgängigen Causalzusammenhang aller Dinge und von der absoluten Harmonie und Vollkommenheit des Weltganzen, und in Folge davon jenen Determinismus aufgenommen, welcher auch die menschlichen Handlungen der gleichen Nothwendigkeit, wie alle anderen Vorgänge, unterwirft. Hatte sich aber hieran schon bei Leibnitz die Forderung angeschlossen, alles aus seinen zureichenden Gründen zu erklären, so ist eben dieses Bestreben, alles zu erklären und uns über alles aufzuklären, bei Wolff bis zur Einseitigkeit entwickelt. Wolff war ein Mann von bedächtigem, phlegmatischem Wesen, ohne alle Genialität, aber mit dem nüchternsten mathematischen Verstand ausgerüstet. Schon als Schüler des Breslauer Gymnasiums brachten ihn die Disputationen, in welche er und seine Mitschüler nicht selten mit den Zöglingen der dortigen Jesuitenanstalten verwickelt wurden, auf den Gedanken, ob es nicht möglich sei, für die Wahrheit in der Theo-

logie ebenso unwidersprechliche Beweise zu finden, wie in der Mathematik; und diesem Gedanken ist er sein Leben lang treu geblieben, nur daß er ihn in der Folge weiter ausdehnte. Alle Wissenschaften nach mathematischer Methode zu behandeln, alle Fragen aus deutlichen Begriffen durch regelrechte Demonstration zu entscheiden, dieß ist das wissenschaftliche Ideal unseres Philosophen; und wie trocken und ermüdend, wie geistlos und oberflächlich wir seine weitschweifigen Deductionen nicht selten finden mögen: wer den damaligen Zustand der Wissenschaften und der allgemeinen Bildung unbefangen betrachtet, der wird sagen müssen: es war ein Glück für Deutschland, daß es einmal in diese trockene logische Schule genommen, daß einmal der ernstliche Versuch gemacht wurde, in allen Fächern ohne Ausnahme statt der Auktoritäten auf die Gründe, statt unklarer Vorstellungen auf scharfe und feste Begriffe zurückzugehen.

Auch die Theologie sollte sich nach Wolff's Absicht diesem Verfahren nicht entziehen. Wolff hatte eine altväterlich religiöse Erziehung genossen; als Knabe hatte er keine Predigt versäumt und zu Hause täglich in der Bibel gelesen; er hatte sodann, wie bemerkt, Theologie studirt, und erst in reiferen Jahren den Gedanken an den Predigerberuf aufgegeben; er war in der Erfüllung seiner Religionspflichten, wie in allen Dingen, gewissenhaft und pünktlich: aus dem Jahr 1717 ist noch ein kleines Actenstück erhalten, worin er die Einladung zur academischen Reformationsfeier mit der Bemerkung beantwortet: er wisse nicht, ob er erscheinen könne, da er an diesem Tage das Abendmahl genießen wolle, und sein Vorhaben nicht gern ändern möchte, er wolle es aber mit seinem Beichtvater überlegen. Gerade deßhalb aber, weil er es mit der Religion nicht leicht nahm, glaubte er sich nur um so mehr verpflichtet, sein Verfahren auch auf sie anzuwenden. Theologische Erörterungen waren es ja gewesen, welche ihn zuerst veranlaßt hatten, die mathematische Evidenz auch außerhalb der Mathematik zu suchen; durch klare und unwiderlegliche Demonstration der religiösen Wahrheiten hoffte er der Religion den größten Dienst zu leisten. Und er wollte sich hiebei so wenig, wie Leibnitz, auf die sogenannte natürliche Religion beschränken: neben ihr glaubte er vielmehr auch die ge-

offenbarte in ihrer Geltung belassen und auch ihre Wahrheit durch zwingende Beweise darthun zu können.*) Und wirklich ist auch die wolffische Philosophie in der Folge ebenso gut für als gegen den Offenbarungsglauben gebraucht worden, und neben den rationalistischen Aufklärern, die aus ihrer Schule hervorgiengen, steht eine lange Reihe von orthodoxen Wolffianern, welche ihren Wolff so gut, wie die früheren ihren Aristoteles, und spätere ihren Hegel, zur Formulirung und Vertheidigung der kirchlichen Dogmatik zu gebrauchen wußten. Selbst jener Determinismus, an dem Wolff's Zeitgenossen den meisten Anstoß nahmen, stand dieser Wendung an und für sich nicht mehr im Wege, als die calvinische Prädestinationslehre, auf die auch Wolff selbst sich (z. B. in den von Gottsched in den Beilagen zu seiner Historischen Lobschrift Wolff's S. 35 mitgetheilten Bemerkungen) zu seiner Rechtfertigung beruft. Aber der ganze Geist der wolffischen Philosophie war allerdings ein anderer, als der des herrschenden theologischen Supranaturalismus. Wer sich bemüht, die Glaubenssätze zu beweisen und zu erklären, der bemüht sich eben damit, sie aus etwas übervernünftigem in ein Erzeugniß der Vernunft, ihren Inhalt aus etwas übernatürlichem in ein natürliches zu verwandeln; denn etwas beweisen, heißt: seine Nothwendigkeit mit Vernunftgründen darthun, etwas erklären, heißt: es aus seinen natürlichen Ursachen ableiten. Hätte daher die wolffische Philosophie das herrschende System auch seinem ganzen materiellen Inhalt nach unangetastet gelassen, so setzte sie sich mit demselben schon dadurch in einen tiefgreifenden Gegensatz, daß sie beweisen wollte, was diesem System gemäß nur Sache

*) Biedermann (Deutschland im achtzehnten Jahrhundert II. S. 422 ff.) glaubt zwar bei Wolff rationalistischere Grundsätze zu finden, als bei Leibnitz. Dieß ist jedoch nicht richtig. In ihrem Verhältniß zum Offenbarungsglauben stimmen beide durchaus überein: auch die Stellen, welche Biedermann anführt, Verm. Ged. v. Gott u. s. w. II, 308. 343, besagen nicht, daß Gott keine Wunder thue, sondern daß die Wunder, wie dieß Leibnitz gelehrt hatte von Anfang an in den Weltplan mitaufgenommen und in der Welteinrichtung präformirt seien. Ebensowenig spricht Wolff, um dieß hier beiläufig zu bemerken, in den Stellen, auf welche sich Biedermann S. 425 beruft, materialistische Ansichten aus, sondern die Annahme, die er in denselben ausführt, ist die ächte cartesianisch-leibnitzische Lehre von der prästabilirten Harmonie.

des Glaubens sein durfte. Auch jenes konnte sie aber nicht, sobald sie folgerichtiger angewandt wurde, als dieß ihr Urheber selbst gethan hatte. Jene demonstrative Methode, die alles beweisen und erklären will, hatte ja zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die leibnitzische Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehens, von dem unverbrüchlichen, in der ursprünglichen Welteinrichtung begründeten Causalzusammenhang aller Dinge. Daß aber mit dieser Voraussetzung das wunderbare Eingreifen einer übernatürlichen Ursächlichkeit in den Weltlauf, und ebendamit auch eine übernatürliche Offenbarung, in Wahrheit unvereinbar ist, brauchen wir hier nicht noch einmal zu wiederholen. Wenn daher die orthodoxen Theologen in der wolffischen Philosophie einen gefährlichen Gegner ihres Systems sahen, so hatten sie dazu alle Ursache.

Diese Gefahr war aber für sie um so größer, da Wolff nicht, wie Leibnitz, seine Ansichten nur in einzelnen, mehr auf die eigentlich gelehrten Kreise beschränkten Arbeiten, in Briefen und im persönlichen Verkehr mit hochstehenden Personen, aussprach, sondern dieselben in systematischer Ausführung und leichtverständlicher schulmäßiger Form mit der unmittelbarsten Wirkung auf die studirende Jugend und die ganze deutsche Lesewelt übertrug. Wolff war damals der beliebteste und berühmteste Universitätslehrer Deutschlands; seine Schüler rühmen die Klarheit und Ordnung seines Vortrags, die Kunst, mit der er seine Gedanken ungezwungen, als ob er sie eben erst entdeckte, zu entwickeln, sie durch Beispiele zu erläutern, auf eine ansprechende Art mitzutheilen, sie, wie Ludovici in seiner Historie der wolffischen Philosophie sagt, „durch unterstreute artige Einfälle, wohlangebrachte Gleichnisse, lustige Beispiele zu verzuckern," allem eine praktische Nutzanwendung zu geben wußte. Nach dem Vorgang eines Thomasius bediente er sich auf dem Katheder der deutschen Sprache, und auch seine Lehrbücher schrieb er in den ersten Jahrzehenden seiner akademischen Thätigkeit fast ausschließlich in derselben. Wir werden es nur natürlich finden können, wenn sich ein Lehrer des lebhaftesten Beifalls erfreute, der einen bedeutenden, dem Bedürfniß der damaligen Zeit so ganz entsprechenden Inhalt in so anregender und gewinnender Form mitzutheilen wußte; wir werden aber auch den Kummer be-

greifen, mit dem seine theologischen Collegen Lehren, die sie für verderblich und unchristlich hielten, unter den ihrer Fürsorge anvertrauten jungen Leuten trotz aller Warnungen sich immer unaufhaltsamer verbreiten sahen. Der fromme Francke hat später bezeugt, schon vor Ausbruch des Streites mit Wolff habe er die Beweise von seinen gottlosen Lehren aus dem Bekenntniß seiner Schüler in Händen gehabt, und er habe auch Wolff Vorstellungen darüber gemacht, welche gräuliche Corruption der Gemüther er an jenen gefunden; ja, er habe von den entsetzlichen Verführungen, die durch Wolff's Vorlesungen in die hallischen Anstalten eingedrungen seien, ein solches Herzeleid gehabt, daß er nachher oft nicht ohne große Bewegung die Stelle angesehen habe, auf der er Gott auf den Knieen um die Erlösung von dieser großen Macht der Finsterniß angerufen, und daß er die Erfüllung seiner Bitte lebenslang als Beispiel wunderbarer Gebetserhörung behalten werde.

Zu diesem tiefen grundsätzlichen Zwiespalt zwischen Wolff und den hallischen Theologen kamen nun aber überdieß noch, um ihn zu vergiften und zu verschärfen, persönliche Mißverhältnisse. Wolff war schon damals von einem übermäßigen, bei seinen rasch errungenen ungewöhnlichen Erfolgen allerdings verzeihlichen Gefühl seiner wissenschaftlichen Bedeutung erfüllt, das er auch nicht verbarg; wie er denn z. B. im Stande war, im Jahr 1724, als ihn Peter der Große nach Petersburg zu ziehen suchte, und seine Bedingungen etwas zu stark fand, ganz unbefangen daran zu erinnern, wie reich Aristoteles von Alexander und andere Gelehrte von anderen Fürsten belohnt worden seien, und wie wenig doch das, was diese Leute gethan haben, gegen die Ausführung des großen Vorhabens sei, zu dem man ihn berufe.*) Ebenso wenig hielt Wolff, wie es scheint, mit seinem Urtheil über die herrschende Theologie hinter dem Berge; manche seiner Aeußerungen waren seinen theologischen Collegen hinterbracht, und bei dieser Gelegenheit wohl auch übertrieben und entstellt worden: er selbst klagt — in der von Wuttke herausgegebenen Selbstbiographie, S. 190 — über „fälschlich angebrachte Verläumdungen"; und wie empfindlich sie aufgenommen

*) Briefe von Chr. Wolff (Petersb. 1860) S. 27.

wurden, sieht man, trotz der Versicherung des Gegentheils, aus Francke's Worten: „daß er mich und Collegas auf's entsetzlichste geschmähet und verspottet hat, das ist mir wie nichts gewesen und hätte es gern gelitten." Von den hallischen Theologen war aber gerade damals, wo sie durch das Bewußtsein ihres Siegs über die altorthodoxe Parthei und ihrer sich immer mehr befestigenden kirchlichen Stellung gehoben waren, am wenigsten zu erwarten, daß sie dem Kampfe mit einem Gegner, wie Wolff, ausweichen würden. Die hervorragendsten unter denselben waren Francke und Lange. August Hermann Francke war ein Mann von inniger Frömmigkeit und höchst ehrwürdigem Charakter. Durch seine aufopfernde, von hoher Glaubenskraft getragene Thätigkeit hatte er das bewunderungswürdige Werk der Francke'schen Stiftungen zu Stande gebracht, und dadurch nicht wenig zu der Anerkennung beigetragen, welche der Pietismus in der öffentlichen Meinung erlangt hatte; sein wissenschaftlicher Gesichtskreis war aber beschränkt, und war er auch bei seiner milden und friedliebenden Gesinnung und seiner geringeren dialektischen Uebung nicht zum Wortführer in theologischen Streitigkeiten berufen, so war es doch nicht schwer, seine Theilnahme dafür zu gewinnen, wenn er das, was ihm heilig war, in Gefahr glaubte, und wenn ein streitfertigerer die Führerschaft übernahm. Einen solchen hatte nun aber Francke neben sich an seinem Collegen Joachim Lange. Dieser Theolog war bald nach Wolff, im Jahr 1709, von Berlin, wo er noch mit Spener befreundet gewesen war, als Professor nach Halle gekommen. Gelehrter als Francke, in der Schulphilosophie bewanderter und im Disputiren geübter, leidenschaftlich, rechthaberisch, rücksichtslos im Streite, war er vorzugsweise geeignet, den Pietismus, der ursprünglich aus einer Reaction gegen die unduldsame Orthodoxie entsprungen war, zu einer neuen gleich unduldsamen Orthodoxie auszubilden, und in allen Verhandlungen als der allzeit schlagfertige Vorkämpfer seiner Parthei aufzutreten. In dieser Stellung hatte er sich schon vor seiner Berufung nach Halle gegen Valentin Löscher gewendet, und die Vertheidigung der pietistischen Sache alsbald in einen Angriff auf die herrschende Theologie verwandelt; und in dem weiteren fünfzehnjährigen Streit mit diesem

Gegner war er durchaus der Wortführer der Pietisten gewesen. Ein so hervorragender, in Streitigkeiten der heftigsten Art eingewohnter und in ihnen sich wohl fühlender Polemiker war ganz der Mann dazu, um auch mit Wolff anzubinden. Nun waren aber überdieß zwischen beiden auch schon verschiedene persönliche Reibungen vorgekommen, indem Wolff als Prorector bei einigen Anlässen Lange's Wünschen entgegengetreten war. Die Theologen ihrerseits hatten, wie dieß nicht blos Wolff versichert, sondern wie es auch nach Francke's oben angeführten Aeußerungen ganz glaublich und zum Theil (vergl. Gottsched, Histor. Lobschr. Beil. S. 17, S.) urkundlich erwiesen ist, schon längere Zeit vor Wolff's Vorlesungen gewarnt, und denen, welche dieser Warnung nicht Folge leisteten, mit Entziehung ihrer Beneficien gedroht, so daß manche jene Vorlesungen nur heimlich zu besuchen wagten. Es war demnach sowohl durch principielle Gegensätze, als durch persönliche Spannungen Zündstoff genug aufgehäuft, als eine zufällige Veranlassung die verhängnißvolle Katastrophe herbeiführte.

Am 12. Juli 1721 hatte Wolff das Prorectorat an Lange zu übergeben. Für die Rede, welche er bei dieser Gelegenheit zu halten hatte, wählte er sich das Thema: über die Moralphilosophie der Chinesen. Er führte aus, daß die Chinesen, und namentlich Confucius, eine sehr reine und vorzügliche Sittenlehre gehabt haben, welche sich ohne viele Mühe auf die Principien seiner eigenen Moral zurückführen lasse; und da es ihnen nun doch andererseits, wie er behauptet, an jeder, sowohl der geoffenbarten als der natürlichen Religion fehlte, so fand er in dieser Thatsache einen merkwürdigen Beweis des Satzes, daß die Vernunft die sittlichen Wahrheiten mit ihren eigenen Kräften, und ohne Beihülfe einer höheren Offenbarung, durch die bloße Betrachtung der menschlichen Natur finden könne. Diese Rede gereichte den anwesenden Theologen zum äußersten Anstoß. Daß sich die Sittenlehre auf die bloße, sich selbst überlassene Vernunft gründen lasse, daß die Kräfte des natürlichen Menschen dafür ausreichen, daß Atheisten eine reine Moral haben können, — diese Sätze waren in ihren Augen ebenso viele verabscheuungswürdige Ketzereien; und es waren nicht blos die Halleser, die so dachten, sondern derselben Ansicht war ohne Zweifel

die Mehrzahl der damaligen Theologen. In einem Gutachten der theologischen und philosophischen Facultät zu Jena, vom 6. December 1725 (Ludovici I, 244 f.), wird es Wolff nicht als der geringste von den siebenundzwanzig Irrthümern, die dort aufgezählt sind, vorgerückt, daß er behaupte, nicht die Atheisterei, sondern nur der Mißbrauch derselben, verleite zum bösen Leben, ein Atheist könne tugendhaft leben, und es gebe ganze Völker, die keinen Gott glauben, und bei denen es doch nicht schlimmer, ja in vielen Stücken besser hergehe, als unter Christen, wie die Hottentotten, namentlich aber die alten Chinesen. Wolff freilich entgegnete in einer Anmerkung zu seiner Oratio de Sinarum Philosophia practica (Frankfurt 1726), er habe nicht von der theologischen oder christlichen, sondern nur von der philosophischen Tugend geredet; die Vernunft könne durch sich selbst das rechte erkennen und ausreichende Beweggründe zu seiner Vollbringung aus unserer Natur schöpfen; dieß schließe aber nicht aus, daß die Offenbarung theils die Gewißheit, und ebendamit die Wirksamkeit der Vernunftwahrheiten verstärke, theils auch in den geoffenbarten Wahrheiten noch weitere eigenthümliche Beweggründe des sittlichen Handels hinzufüge. Aber es begreift sich, wenn die Theologen eine Entschuldigung nicht gelten ließen, welche nur dazu dienen konnte, den ganzen Unterschied seines Standpunkts von dem ihrigen an's Licht zu stellen; um so mehr, da diese Erläuterung in seiner Rede selbst nicht ausdrücklich gegeben war. Unmittelbar nachdem Wolff die Rede gehalten hatte, brachte der Senior der theologischen Facultät, Abt Breithaupt,*) dieselbe auf die Kanzel, und gleichzeitig bat sich die Facultät durch Francke als ihren Decan von Wolff sein Manuscript aus, um ihm ihre Erinnerungen darüber collegialisch zu communiciren. Man wird es Wolff nicht verübeln können, wenn er sich wenig gutes von collegialischen Verhandlungen versprach, welche damit eröffnet wurden, daß man seinen Vortrag auf der Kanzel verschrie, und sich dann nachträglich das Manuscript desselben Vortrags von ihm erbat, weil man dessen,

*) Welcher demnach nicht, wie Engelhardt (Val. Löscher S. 177, 1) angiebt, Halle vor Lange's Berufung i. J. 1709 verlassen hatte. Vgl. auch Joach. Langens Lebenslauf S. 82 u. a. St.

was man blos gehört habe, doch nie ganz gewiß sei. Er lehnte die Auslieferung des Manuscripts in einem höflichen, aber ziemlich spitzigen Brief ab, und verwies die Theologen auf seine Bücher, wo seine Ansichten zu finden seien.

Während nun dieser Streit für den Augenblick ruhte, wurde das Zerwürfniß durch andere Veranlassungen genährt. Unter Lange's Prorectorat kamen Unordnungen unter den Studenten vor, welche dieser, streng und pedantisch, wie er war, nicht mit dem richtigen Takt zu behandeln wußte; es wurden dem unbeliebten Prorector Pereats gebracht und Spottlieder auf ihn gesungen, die ihn ohne Zweifel doppelt ärgerten, weil sie mit Vivats auf seinen Vorgänger vermischt waren. Wolff's Lieblingsschüler Thümmig war Adjunct der philosophischen Facultät geworden; nachher machte ein Sohn von Lange Anspruch auf die Stelle, weil er als Magister älter sei; aber Wolff als Dekan duldete nicht, daß jener durch diesen verdrängt werde.*) Machte nun schon dieß böses Blut, so wurde es Wolff natürlich noch mehr übel genommen, als sich Thümmig um eine außerordentliche Professur, welche Lange seinem Sohn bestimmt hatte, bei der Regierung unmittelbar bewarb, und sie auch wirklich auf Wolff's Verwendung ohne vorgängige Befragung der philosophischen Facultät erhielt. Die Gegner behaupteten, dieß sei gegen die Statuten der Universität, was jedoch Wolff bestreitet. Den hauptsächlichsten Anlaß zum erneuerten Ausbruch des Streits gab aber eine Prüfung der wolff'schen Metaphysik, die ein hallischer Docent, M. Strähler, um den Anfang des Jahres 1723 erscheinen ließ. Diese Schrift war zwar in keiner beleidigenden Form abgefaßt, aber doch war sie in mehrfacher Hinsicht geeignet, Wolff zu verletzen. Während sie manche Blößen seiner Ansichten und Schriften nicht ohne Scharfsinn aufdeckte, hängte sie sich zugleich mit einer widerwärtigen Kleinigkeitskrämerei an einzelne Ausdrücke und unwesentliche Punkte, und trotz aller höflichen und submissen Redens-

*) Dieser Vorfall scheint der Rede über die Chinesen schon vorangegangen zu sein; vgl. Wolff's Ausführl. Antwort u. s. w. in der Sammlung: Acht neue merkwürdige Schriften, die in der Wolff'schen Philos. erregte Streitigkeit betreffend. Anno 1737. S. 40.

arten schulmeisterte sie den berühmten Philosophen in einem Tone, an den dieser nicht gewöhnt war. Ueberdieß war aber ihr Verfasser ein früherer Schüler von Wolff, dessen er sich längere Zeit wohlwollend angenommen, und bei einigen von seinen Kindern sogar Pathenstelle übernommen hatte. Wenn ferner richtig ist, was Wolff behauptet, daß Strähler seine Schrift mit Lange's Beirath und Unterstützung, und auch mit Francke's Vorwissen, zum Druck befördert hatte, so mußte ihn eine solche Verbindung des ihm früher befreundeten Schülers mit seinen ausgesprochenen Feinden nothwendig tief kränken. Auch ohne diese erschwerenden Nebenumstände erschien es aber nach damaligen Begriffen ungehörig und unschicklich, daß ein Universitätslehrer einen Collegen an derselben Universität mit Nennung seines Namens öffentlich angreife; in Halle war dieß sogar durch die Universitätsstatuten ausdrücklich verboten. Wolff, welcher in diesem Punkte durchaus nicht über seiner Zeit stand, wandte sich auf Anrathen des Kanzlers der Universität mit einer Beschwerde an den akademischen Senat, und als dieser wenig Neigung zeigte, ihm zu willfahren, an die Regierung. Es wäre ohne Zweifel würdiger gewesen, diesen Schritt zu unterlassen, und Strähler's Angriff entweder zu ignoriren oder ihm mit wissenschaftlichen Waffen zu begegnen; indessen verlangte Wolff nicht, daß dem Gegner untersagt werde, seine Ansichten zu bestreiten, sondern nur, daß er dieselben nicht mit Nennung seines Namens bestreiten solle. Damit hatte er aber sein formelles Recht schwerlich überschritten; und wenn er von der akademischen Behörde an die Regierung gieng, so hatte er dabei zwar vielleicht den Fehler gemacht, daß er dieß that, ohne die formelle Entscheidung der ersteren abzuwarten; daß er aber damit seine Gegner darauf hingewiesen habe, nun auch ihrerseits am Hofe gegen ihn zu arbeiten (Wuttke S. 27), kann man nicht sagen: er hatte sich nicht an den *Hof*, sondern an die *Regierung* gewandt, *er* hatte den Fiscal angerufen, *sie* operirten durch die Adjutanten und den Hofnarren. Auf Wolff's Beschwerde erfolgte (5. April 1723) von König Friedrich Wilhelm I., welcher streng darauf hielt, keine Händel auf seinen Universitäten zu dulden, und welcher die Streitschrift eines jungen Docenten gegen einen so berühmten Professor nun vollends gegen alle Subordination fand, ein scharfes Re-

script, worin Strähler bei namhafter Strafe und Verlust seiner Magisterwürde alles weitere Schreiben in dieser Sache verboten und den sämmtlichen Professoren untersagt wurde, sie in ihren Vorlesungen zu berühren. Indessen ließen sich Wolff's Gegner durch diese Niederlage nicht abschrecken. Von der theologischen und auch von der Mehrheit seiner eigenen Facultät ward eine Klagschrift beim König eingereicht, die nach Wolff's Angabe Lange mit Strähler's Unterstützung verfaßt hatte, um die schweren Irrthümer des wolffischen Systems nachzuweisen. Auch dieser Schritt scheint aber zunächst keinen großen Eindruck gemacht zu haben; wenigstens wurde die Schrift dem Angeschuldigten mit einem ganz gnädigen Schreiben zur Beantwortung zugestellt. Man mußte sich also nach weiterer Unterstützung umsehen. Und da fanden es denn die frommen Männer in Halle ganz angemessen, sich zum Sturz des gehaßten Gegners eines Menschen zu bedienen, dessen Gemeinschaft jeder anständige Gelehrte, welchen die Leidenschaft nicht verblendet hatte, gemieden haben würde, auch wenn er die von Lange so lebhaft vertheidigten Ansichten über profane Scherze und weltliche Lustbarkeiten nicht theilte. Neben einigen Officieren aus der Umgebung des Königs wurde auch der bekannte Gundling, an dessen derben Späßen sich der sonst verständige und tüchtige, aber aller feineren Bildung ermangelnde Monarch zu belustigen pflegte, von Wolff's Gegnern gewonnen, und durch dieses unsaubere Werkzeug wurde dem Könige hinterbracht, was ein Lange und Strähler vielleicht allerdings für eine richtige Consequenz des wolffischen Determinismus halten mochten, was aber an sich selbst eine grobe Unwahrheit war: Wolff behaupte, wenn einer von des Königs großen Grenadieren in Potsdam durchgehe, so habe der König kein Recht, ihn zu bestrafen, weil er ja nur gethan habe, was das Schicksal über ihn verhängte. Damit war der Fürst an seiner empfindlichsten Seite getroffen; jetzt sah er auf einmal in Wolff einen Mann, der alle Grundlagen der Ordnung im Staat und in der Armee untergrabe; und im frischen Zorn erließ er am 8. November 1723 jenen berüchtigten Cabinetsbefehl, durch welchen Wolff nicht blos entsetzt, sondern ihm auch bei Strafe des Stranges geboten wurde, binnen 48 Stunden Halle und die gesammten königlichen Lande zu räumen. Auch Thümmig

wurde abgesetzt, ein Königsberger Professor Fischer des Landes verwiesen. Wolff's Professur erhielt der jüngere Lange, die außerordentliche, welche Thümmig bekleidet hatte, bekam Strähler.*) Die Lehren, von deren Verderblichkeit man sich so plötzlich überzeugt hatte, sollten in Preußen mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden.

Dieß war mehr, als Wolff's Gegner gehofft, ja mehr, als sie gewünscht hatten. Ihre Absicht war nicht dahin gegangen, daß Wolff abgesetzt, sondern daß er mit seiner Lehrthätigkeit und seinen Schriften auf die Mathematik und die Physik beschränkt werde. Als statt dessen ein so weitgehender und so gewaltsamer Ausbruch des königlichen Zornes erfolgte, kamen einzelne von denen, die ihn veranlaßt hatten, im ersten Augenblick kaum weniger aus der Fassung, als derjenige, welcher von demselben zunächst getroffen wurde. Francke zwar pries, wie wir bereits gehört haben, Gott für die wunderbare Erhörung seiner Gebete, und hielt am nächstfolgenden Sonntag eine Predigt über das Evangelium von der Zerstörung Jerusalems, worin von dem Weheruf über die Schwangeren und von der Flucht im Winter auf Wolff's Frau und auf die damalige Jahreszeit eine erbauliche Nutzanwendung gemacht war. Aber Lange verlor beim Eintreffen des königlichen Rescripts für drei Tage den Schlaf und die Eßlust. Er fühlte wohl, welchen Nachtheil dieser Sieg der Parthei bringen müsse, die ihn mit solchen Mitteln erfochten hatte, und welches Licht auf ihn selbst, als den Vorkämpfer dieser Parthei fallen werde. Es war daher ohne Zweifel mehr Berechnung, als christliche Feindesliebe, daß nach Einlauf des Cabinetsbefehls die Theologen selbst Wolff unter der Hand ihre Verwendung anbieten ließen. Auch Wolff faßte die Sache nicht anders auf. Er habe wohl gewußt, sagt er, und es sei ihm nachher auch von Berlin aus bestätigt worden, worauf es abgesehen gewesen sei: ihn zu einem Widerrufe zu bewegen und auf Mathematik und Physik zu beschränken. Dazu hatte er aber keine Lust, und seine persönliche Lage war auch nicht von der Art, daß sie ihm solche Zu-

*) Doch hatte Lange selbst Strähler für die ordentliche, seinen Sohn nur für die außerordentliche vorgeschlagen. Sowohl dieser Umstand, als das sogleich anzuführende, widerlegt die Behauptung, daß Lange bei seinem Auftreten gegen Wolff von der Absicht geleitet gewesen sei, seinen Sohn an dessen Stelle zu bringen.

geständnisse hätte aufdringen können. Er wies daher jenen Vorschlag mit Würde zurück, verließ Halle schon zwölf Stunden nachdem ihm der Ausweisungsbefehl zugekommen war, und begab sich vorläufig nach Kassel.

So hatten die Gegner der Philosophie für den Augenblick gesiegt. Aber ihrer Sache hätten sie keinen schlimmeren Dienst leisten können. Die brutale Vertreibung des Philosophen hatte die Wirkung, welche derartige Maaßregeln noch immer gehabt haben. Dieses Verfahren gegen einen der ersten Gelehrten der Zeit machte in und außer Deutschland ein unglaubliches Aufsehen. Wer sich bisher nichts um Wolff bekümmert hatte, dessen Augen wurden jetzt gewaltsam auf ihn gezogen; seine Sache war durch die Mittel, welche man gegen sie gebraucht hatte, mit der des Fortschritts, der Aufklärung, der wissenschaftlichen Freiheit identificirt: wer sich nicht geradehin zu den Feinden der Wissenschaft, zum Anhang der Pietisten zählen lassen wollte, der mußte Wolff's Parthei nehmen. Die Verhandlungen über den Inhalt, den Werth, die Haltbarkeit, die Christlichkeit der wolffischen Philosophie kamen jetzt erst recht auf die Tagesordnung: eine Masse von Schriften für sie und gegen sie erschienen; ihr Geschichtschreiber Ludovici konnte deren (a. a. O. I, 179 ff.) schon im Jahr 1737, ohne die Lehrschriften Wolff's und seiner Schüler, über zweihundert zählen, von denen nur zwanzig Strählers Angriff auf Wolff vorangehen. Griff doch selbst ein Schmid in Schmalkalden, Namens Joh. Val. Wagner, zur Feder, um in Druckschriften die Sache dieser Philosophie gegen Lange zu führen (a. a. O. S. 320). In diesem lebhaften und lang andauernden Streite war aber das wissenschaftliche Uebergewicht ganz unverkennbar auf Wolff's Seite; was er wollte und lehrte, das war, auch wenn wir es nicht selten ungenügend und einseitig finden müssen, doch jedenfalls nichts willkührlich gemachtes; er hatte nicht allein die Ueberlegenheit eines klaren und festen Standpunkts und das allgemeine Recht der Vernunft, sondern auch alle Bedürfnisse seiner Zeit für sich, er hatte an allen vorwärts drängenden Kräften seine natürlichen Bundesgenossen. Die jüngere Generation stellte sich in ganz Deutschland mit Vorliebe auf seine Seite; noch ehe ein Jahrzehend seit seiner Vertrei-

bung aus Halle verflossen war, war sein Sieg in der öffentlichen Meinung entschieden, und in der Folge beherrschte seine Philosophie die Wissenschaft und den Geschmack ihres Zeitalters ein volles Menschenalter hindurch mit einer Macht, wie sie von den späteren System höchstens das kantische in ähnlicher Weise gehabt hat. Wenn die despotische Maaßregel gegen den Philosophen die Ausbreitung seiner Ansichten verhindern sollte, so konnte dazu kein unglücklicheres Mittel gewählt werden.

Auch persönlich hatte aber Wolff unter dem Schicksal, das ihn betroffen hatte, nicht auf die Dauer zu leiden. Schon mehrere Monate vor seinem Abgang von Halle hatte ihm der Landgraf Karl von Hessen-Kassel vortheilhafte Anerbietungen machen lassen, um ihn für die Universität Marburg zu gewinnen. Noch früher hatte Peter der Große, der ihn bereits im Jahr 1715 nach Rußland zu ziehen gesucht hatte, die Unterhandlungen mit ihm erneuern, und ihm die Direction der neu zu errichtenden Akademie der Wissenschaften unter glänzenden Bedingungen anbieten lassen; und nachdem sich diese Unterhandlungen längere Zeit hingezogen hatten, war Wolff nicht abgeneigt, diesem Rufe zu folgen, als die hallische Katastrophe eintrat. Auf die erste Nachricht von der letzteren dachte man in Dresden daran, sich des berühmten Gelehrten sofort für Leipzig zu versichern. Es fehlte also Wolff keinen Augenblick an der Gelegenheit zu einer neuen ehrenvollen Stellung. Indessen glaubte er jetzt von Rußland absehen zu müssen, theils weil er nicht wußte, welchen Eindruck der Vorgang in Halle dort machen würde, theils weil er keinen Schritt thun wollte, der ihm als Flucht vor seinen Gegnern ausgelegt werden konnte. Von den zwei deutschen Universitäten, welche sich ihm darboten, hätte er für seine Person Leipzig vorgezogen. Aber die Unterhändler machten den Fehler, ihm zunächst ungünstigere Bedingungen anzubieten, als man ihm zu gewähren entschlossen war, — und so entschied er sich für M a r b u r g, wo er von den Studirenden mit Jubel, von den neuen Collegen freilich zunächst mit einem Protest empfangen wurde, den zwei scharfe landesherrliche Rescripte niederschlugen.

Die siebzehn Jahre, während deren Wolff an dieser Universität wirkte, sind ohne Zweifel als die glänzendste Periode anzusehen,

welche dieselbe überhaupt gehabt hat. Auch er seinerseits hatte sich über die neuen Verhältnisse nicht zu beklagen. Seine Vorlesungen fanden solchen Beifall, daß hundert und mehr Zuhörer selbst auf einer so kleinen Universität, wie Marburg doch auch damals immerhin war, bei ihm etwas ganz gewöhnliches waren.*) Von seinem Fürsten und dessen Umgebungen wurde er mit einem Wohlgefallen und einer Hochschätzung behandelt, die er nicht genug zu rühmen weiß. Seine ökonomische Stellung, gegen welche sich der Philosoph durchaus nicht gleichgültig verhielt, war, wenn wir den Unterschied der Zeiten in Betracht ziehen, glänzend zu nennen: bei seiner Anstellung in Marburg war ihm ein Gehalt von 1000 Thalern in Geld und Naturalien ausgesetzt worden; sein Gesammteinkommen berechnet er schon im Jahr 1724 auf 2000 Thaler jährlich, obwohl er mit 500 Thalern reichlich auskommen könne;**) im Jahr 1740 sogar nach Abzug seiner Haushaltung auf 2000 Thaler; die Collegien allein, bemerkt er, ertragen ihm tausend Thaler, und könnten das doppelte ertragen, wenn er in Einforderung des Honorars weniger saumselig wäre. Zu dieser günstigen äußeren Lage kam endlich für ihn sein von Tag zu Tag steigender Ruhm und Einfluß in der wissenschaftlichen Welt, der außerordentliche Erfolg seiner Schriften, die bewundernde Anerkennung, welche ihm nicht blos von Gelehrten, sondern auch von Fürsten und Staats-

---

*) Wolff an Reinbeck in Büschings Beyträgen z. d. Lebensgesch. denkw. Pers. I, 73.

**) M. s. die 1860 von der Petersburger Academie herausgegebenen Briefe von Chr. Wolff S. 25. — So hoch, wie oben angegeben, berechnet er selbst bei Büsching a. a. O. S. 63 ff. 72, bei Wuttke S. 131 u. ö. seinen Gehalt. Das Anstellungsrescript, bei Gottsched a. a. O. S. 33 ff., nennt: 500 Thaler in Geld, 50 Scheffel Korn, 20 Viertel Gerste, 1 Viertel Erbsen, 12 Viertel Hafer, „Heidochsen 1 Stück à 25 Thaler," 10 Hämmel à 1 Goldgülden, 2 Schweine à 8 Kammergülden, 1½ Centner Fische à 8 Thaler, 4 Ohm Wein zu 11 Thaler, ein Maaß zu 18 Thaler die Ohm, nebst freier Wohnung in dem neuen Observatorio, „wann es fertig;" zu der letzteren scheint es aber nicht gekommen zu sein, da er ihrer in den späteren Verhandlungen nie erwähnt. — Für das folgende die Belege bei Büsching a. a. O. S. 64, 72 ff., 75, und bei Wuttke S. 171. 39 ff. 52 ff.

männern, in und außer Deutschland in reichem Maaße gezollt wurde. Die Jahre, welche Christian Wolff in Marburg zubrachte, sind im ganzen genommen vielleicht die glücklichste Zeit seines Lebens, und er selbst dachte auch zeitlebens dort zu bleiben, und wählte sich in diesem Gedanken im Jahr 1732, als ihm ein Sohn starb, an der Seite desselben in der lutherischen Kirche zu Marburg die Grabstätte für sich und seine Frau aus.

Indessen kam doch mit der Zeit manches zusammen, was den Philosophen eine Veränderung wünschen ließ. Seine Frau, eine Hallenserin, war nicht gerne in Marburg, und der Gedanke, sie, wenn er sterbe, an diesem Orte zurücklassen zu müssen, war ihm drückend. Seinem noch einzigen Sohn stand in Hessen der Umstand entgegen, daß er lutherischer, der Landesherr und der größte Theil des Volks reformirter Confession war. Dieser Sohn, schreibt er, müßte nach seinem Tod in der Fremde herum irren, weil er hier wegen der Religion nichts werden könnte, als ein Advokat, der sich mit Bauernprocessen plagen müsse, wozu er ihn doch nicht gern erziehen möchte. Wolff selbst beschwerte sich, daß er in Marburg nichts haben könne, was zu physikalischen Experimenten erfordert werde; und will er dieß auch unter die verborgenen Wege Gottes rechnen, die sich der Mensch gefallen lassen müsse, so ist doch natürlich, daß er es zu ändern gewünscht hätte. Die Hauptsache war aber wohl, daß er mit seinem Verhältniß zum Hofe nicht mehr recht zufrieden war. Dem Landgrafen Karl war im Jahr 1730 der König Friedrich von Schweden gefolgt, welcher das Land durch seinen Bruder Wilhelm als Statthalter regieren ließ. Wiewohl es nun keiner von beiden an Aufmerksamkeiten gegen den berühmten Philosophen fehlen ließ, vermißte dieser doch die Beweise persönlicher Hochschätzung, an die ihn Landgraf Karl gewöhnt hatte; er glaubte zu bemerken, daß man ihn nur um der Dienste willen schätze, die er durch seine Vorlesungen der Universität leiste, daß sein Credit bei Hofe (an dem ihm nur zu viel lag) von dem Maaß seiner akademischen Arbeit abhänge. In dieser wünschte er aber nachgerade sich einige Erleichterung gönnen zu dürfen; und als sich die Hoffnung, nach Halle zurückkehren zu können, nicht erfüllen wollte, hören wir ihn (10. Juni 1733) unmuthig genug klagen:

er werde sich wohl auf den hessischen Bergen zu Tode steigen und in Marburg zu Tode arbeiten müssen. Ja er war 1740 bereits auf dem Punkte, einen Ruf nach Utrecht anzunehmen, als ein unvorhergesehenes Ereigniß ihn auf die für ihn erfreulichste Weise in die frühere Heimath zurückführte.

Bei Friedrich Wilhelm von Preußen hatte die üble Meinung von Wolff, welche ihm 1723 seinen Cabinetsbefehl diktirt hatte, noch längere Zeit angehalten. Noch im Jahr 1727 waren Wolff's metaphysische und moralische Schriften ausdrücklich unter die atheistischen Bücher gestellt worden, deren Druck und Verkauf der König bei lebenslänglicher Karrenstrafe verboten hatte, und es war streng untersagt worden, über dieselben zu lesen. Aber trotz dieses Verbots wurde nicht allein an den preußischen Universitäten wolffische Philosophie vorgetragen, sondern auch in der nächsten Umgebung des Königs hatte dieselbe höchst einflußreiche Gönner, wie den Fürsten von Anhalt-Dessau, den Feldmarschall von Grumbkow, den Staatsminister von Cocceji, zu denen in der Folge der frühere sächsische Minister Christoph von Manteuffel, einer von Wolff's begeistertsten Verehrern, hinzukam; vor allen andern aber war es der Hofprediger Reinbeck, ein treuer Anhänger Wolff's, der schon früher das gewaltsame Verfahren gegen ihn zu verhindern gesucht hatte, und der auch jetzt das meiste zur Umstimmung des Königs beitrug. Durch diese Männer ließ sich der Fürst überzeugen, daß man ihn früher über Wolff getäuscht habe, und daß dieser Philosoph, weit entfernt, religions- und sittengefährliche Lehren vorzutragen, vielmehr jeder preußischen Universität vom höchsten Nutzen sein würde. Diese Sinnesänderung des Königs war so vollständig, daß er Wolff schon im Jahr 1733 den Antrag machen ließ, als Vicekanzler unter günstigen Bedingungen nach Halle zurückzukehren. Indessen lehnte Wolff diesen Ruf ab, wie er auch auf die Anträge welche ihm gleichzeitig durch den Freiherrn von Münchhausen gemacht wurden, um ihn für die neu zu gründende Universität Göttingen zu gewinnen, nicht eingieng. Er war wohl damals Marburgs doch noch nicht so überdrüssig, wie später, und der Gesinnung des Königs noch nicht so sicher, um nicht einen neuen Umschlag in derselben zu befürchten. Wirklich gab sich auch Lange

alle Mühe, einen solchen herbeizuführen; aber sein Angriff wurde von Wolff's Freunden so vollständig abgeschlagen, daß statt dessen Wolff's früher so streng verbotene Schriften den Candidaten der Theologie ausdrücklich empfohlen wurden, nachdem Wolff dem Könige den zweiten Band seiner philosophia practica universalis gewidmet hatte. Auch den Gedanken, ihn nach Preußen zu ziehen, gab der König nicht auf. Aber doch fürchtete er nach diesem neuen Beweis von der Unversöhnlichkeit der hallischen Theologen, in Halle „würden sich die Kerls gleich wieder bei die Köpfe kriegen;" und da überdieß für Halle eben kein Gehalt flüssig war, ließ er ihm jetzt (1739) eine Stelle in Frankfurt a. d. O. anbieten. Wolff war anfangs nicht abgeneigt, diesem Antrag zu folgen; aber dießmal riethen ihm seine Berliner Freunde selbst ab, wie sie ihm denn überhaupt nicht verbargen, daß es auch jetzt mit Friedrich Wilhelm's Bemühungen für die Wissenschaft nicht so glänzend aussehe, und daß dieser seinem despotischen Verfahren gegen seine Universitäten nicht so vollständig entsagt habe, wie es Wolff aus der Ferne scheinen mochte; und in der That, wenn man sich erinnerte, daß er noch vor wenigen Jahren seinen Spaßmacher, den Hofrath Morgenstern, zu Frankfurt a. d. O. in seiner Gegenwart eine possenhafte Disputation hatte halten lassen, und die Professoren gezwungen hatte, sich bei dieser Unwürdigkeit zu betheiligen, so konnte man sich von seiner Achtung vor der Wissenschaft unmöglich einen hohen Begriff bilden. So zogen sich denn die Unterhandlungen in die Länge, und Wolff war, wie bemerkt, schon im Begriff, Deutschland zu verlassen, als Friedrich Wilhelm I. unvermuthet, nach kurzer Krankheit, den 1. Juni 1740 starb. Sein großer Nachfolger war ein eifriger Leser und Verehrer der wolffischen Schriften, und er ließ es eine seiner ersten Regentenhandlungen sein, diesen Philosophen für das Unrecht zu entschädigen, welches ihm früher in Preußen widerfahren war. Erst vor wenigen Tagen hatte er, noch als Kronprinz, die Widmung von Wolff's Naturrecht mit einem äußerst schmeichelhaften Schreiben erwiedert: schon den 6. Juni erfolgte der Befehl an Reinbeck, sich um Wolff Mühe zu geben. „Denn ein Mensch, der die Wahrheit suche und sie liebe, müsse unter aller menschlichen Gesellschaft werth

gehalten werden." Daß Wolff einer solchen Aufforderung Folge leisten werde, war nicht zu bezweifeln. Einige Schwierigkeit machte es nur, daß der König ihn in Berlin bei der Akademie anzustellen wünschte. Dazu wollte sich aber Wolff, in richtiger Würdigung der Verhältnisse und seiner eigenen Begabung, nicht verstehen, und so gab denn Friedrich vorläufig nach, und genehmigte (4. Aug. 1740) seine Berufung nach Halle, als erster Professor des Naturrechts und der Mathematik, Vicekanzler und Geheimerath, mit einem Gehalte von 2000 Thalern. Die Entlassung von seiner bisherigen Stelle brachte noch einige Verzögerung, so daß Wolff erst am 30. November 1740 Marburg verließ und am 6. December in Halle eintraf. Mit den lebhaftesten Beweisen der Dankbarkeit und Verehrung wurde er aus seinem bisherigen Wirkungskreis entlassen, mit fürstlichen Ehren in dem neuen empfangen. Und diese Ehrenrettung der Philosophie verdiente es, daß sie so gefeiert wurde. Wolff selbst zwar machte bald die Erfahrung, daß es dem zweiundsechzigjährigen nicht möglich sei, für seine akademische Wirksamkeit sich mit alternden Kräften den Boden zurückzuerobern, von dem rohe Gewalt den fünfundvierzigjährigen verdrängt hatte; und aller Ruhm und alle Ehren, die noch 14 Jahre lang sein Haupt schmückten, konnten ihn für das schmerzliche dieser Erfahrung nicht entschädigen. Aber für die Sache der Philosophie war Wolff's Rückkehr nach Halle ein glänzender Triumph, und den Mächtigen der Erde kann sie zur augenfälligen Bestätigung der Wahrheit dienen, die sich immer auf's neue bewährt, und immer auf's neue verkannt wird: daß es nichts hilft, den Bedürfnissen der Zeiten und der Völker sich gewaltsam entgegenzustemmen, daß das irrige und verkehrte, an dem es freilich auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete nie fehlen wird, nur durch die bessere Einsicht selbst, nicht durch Lehrverbote, Verfolgung und Zurücksetzung widerlegt wird, und daß der Geist der Geschichte noch immer die Werkzeuge gefunden hat, durch welche er alles, was in der rastlos fortschreitenden Entwickelung der Menschheit begründet war, unfehlbar und zur rechten Zeit durchsetzte.

7.

Johann Gottlieb Fichte als Politiker.

Die Geschichte der letzten Jahrhunderte ist verhältnißmäßig arm an Männern von jener Art, wie sie das klassische Alterthum immerhin weit häufiger aufzuweisen hat: an wissenschaftlichen Größen, welche zugleich durch die Kraft und Tüchtigkeit ihres Charakters eine hervorragende Stellung einnehmen und auf weitere Kreise nachhaltig eingewirkt haben; und es gilt dieß von dem deutschen so sehr als von irgend einem unter den großen neueren Kulturvölkern. In den Helden der Reformation freilich haben wir die tiefste Verschmelzung deutschen Geistes mit deutscher Gemüths- und Willenskraft zu bewundern; aber durchgehen wir die Reihen der nachfolgenden Gelehrten, Theologen und Philosophen, wie wenige sind doch darunter, aus deren Leben und Schriften uns das Bild einer über das gewöhnliche Maaß hinausreichenden Persönlichkeit, eines großartigen' praktischen Wirkens entgegenträte! Rechtschaffenheit, Redlichkeit, Ehrenhaftigkeit finden wir bei der Mehrzahl wenigstens von denen, welche nicht blos für gelehrte Handwerker, sondern für wirkliche Meister und Vertreter der deutschen Wissenschaft gelten können; persönliche Liebenswürdigkeit, ächte Humanität, alle Tugenden des Privatlebens bei vielen; nicht selten endlich eine bewunderungswürdige Unverdrossenheit und Ausdauer, eine Hingebung an den inneren Beruf, die sich durch keine Schwierigkeiten und Entbehrungen zurückschrecken läßt, eine muthige, rücksichtslose Wahrheitsliebe, kurz alle die Charaktereigenschaften, welche der wissenschaftlichen Thätigkeit unmittelbar zu gute kommen und ihre Erfolge

bedingen. Nur Eines fehlt den meisten: der frische Blick in das Leben, der Sinn für praktisches Wirken, jene Energie des sittlichen Triebes, welche sich nie beim bloßen Wissen beruhigt, für welche sich jede Erkenntniß unmittelbar in einen Grundsatz und jeder Grundsatz in ein Wollen umsetzt. Dieser Mangel ist allerdings theils aus den allgemeinen Verhältnissen der neueren Zeit theils aus den besonderen unseres Volkes wohl zu begreifen: denn je reicher die theoretische Thätigkeit sich entwickelt, je vollständiger nicht nur die Wissenschaft überhaupt, sondern irgend ein Bruchtheil der Wissenschaft die Kraft des Einzelnen in Anspruch nimmt, um so schwerer läßt sich die Einseitigkeit des bloßen Gelehrten vermeiden; und je weniger die staatlichen Zustände eines Volkes zur Betheiligung an dem Gemeinleben Aufforderung und Gelegenheit bieten, um so sicherer wird in den meisten die Fähigkeit und der Trieb, in's große zu wirken, verkümmern, und statt der politischen Tugend, die in einem lebensvollen Gemeinwesen jedem tüchtigen Menschen sich ebenso naturgemäß anbildet, wie die Sprache und Sitte seines Volkes, wird auch den besten in der Regel nur jene Lauterkeit und Rechtschaffenheit des persönlichen Charakters möglich sein, welche an sich selbst freilich unschätzbar ist und die innere Wurzel jedes sittlich gesunden Volkslebens bildet, welche aber doch nie wirklich ersetzen kann, was dem Volksganzen an politischer Größe, und jedem Einzelnen an der aus ihr hervorquellenden Kräftigung abgeht. Nur um so mehr verdienen aber diejenigen unseren Dank und unsere Bewunderung, welche durch ihr Beispiel gezeigt haben, daß dieser Bann sich durchbrechen läßt, und daß die durchschlagendste Kraft des sittlichen Wollens mit einer gleich hohen Kraft des wissenschaftlichen Denkens, eine die andere tragend, in einem und demselben Geiste zusammen sein kann; und selbst wenn sich daran die weitere Bemerkung anknüpfen sollte, daß in einer solchen Vereinigung jede von beiden Eigenschaften auch an den Einseitigkeiten und Schroffheiten der anderen naturgemäß theilnehme, würde uns dieß an der Bedeutung der Männer, in denen sie uns zur Anschauung kommt, nicht irre machen dürfen.

Diese Verbindung wissenschaftlicher und sittlicher Größe und der dadurch bedingte allseitig anregende, den Willen und den Verstand

mit überlegener Kraft beherrschende Einfluß auf seine Umgebung ist es nun gerade, wodurch Johann Gottlieb Fichte als eine so eigenthümliche und fast einzige Erscheinung unter den deutschen Gelehrten dasteht. Er selbst hat seinen Namen zunächst in die Geschichte der Philosophie mit unvertilgbaren Zügen eingeschrieben; und der Gelehrte wird immer zuerst an diese Seite seiner Leistungen denken, wenn von Fichte die Rede ist. Aber für seine Zeit noch viel wichtiger und an unmittelbarer Wirkung auf das Ganze noch weit ergiebiger war die Thätigkeit, durch welche er sich an dem sittlichen und politischen Leben unseres Volkes, an der Kräftigung des Nationalgeistes, an der Erhebung Deutschlands aus tiefem Falle betheiligt hat, und vielleicht noch anziehender, als für den Philosophen der Denker, ist für den Menschenkenner der Mann, für welchen seine Wissenschaft selbst nur der Ausdruck und der geistige Rückhalt eines Charakters war, den wir den besten aller Zeiten unbedenklich an die Seite setzen dürfen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diesen Charakter noch umfassender und eindringender, als dieß bis jetzt geschehen ist, und als es auch in den geistvollsten von den durch die Fichtefeier vor vier Jahren hervorgerufenen Gelegenheitsschriften der Natur der Sache nach geschehen konnte, in der Einheit seines Wesens darzustellen, in der Grundrichtung und in den Umwandlungen seiner philosophischen Ueberzeugung, in seinen politischen socialen und religiösen Bestrebungen, in seinem öffentlichen und seinem Privatleben uns die Entwickelung und Erscheinung einer und derselben in Einem Gusse geformten Persönlichkeit zu schildern. Nur einen Beitrag für eine solche umfassendere Arbeit beabsichtigen die nachstehenden Blätter, indem sie Fichte's politische Theorie nach ihren verschiedenen Phasen in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Philosophie übersichtlich darzustellen versuchen.

Werfen wir zuerst einen raschen Blick auf den Mann selbst und auf die Zeit, die ihn hervorgebracht hat. Die Natur hatte Fichte, nach allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht mit sehr glänzenden, aber mit höchst tüchtigen Anlagen ausgestattet, und die ersten Umgebungen seiner Kindheit hatten ihre naturgemäße Entwicklung begünstigt. Schon als Knabe zeichnete er sich durch einen lebendigen Geist, eine ungewöhnliche Auffassungskraft, ein vortreff-

liches Gedächtniß, einen scharfen und klaren Verstand aus. Frühe äußerte sich bei ihm die Neigung zu einsamem Nachsinnen und in sich gekehrter Selbstbetrachtung. Ein offener und gerader, einfacher und genügsamer Sinn, ein kräftig und fest angelegter Wille, ein redliches frommes Gemüth war die Ausrüstung, mit welcher ihn das väterliche Haus zum Gang durch's Leben entließ. Wechselnde Schicksale zeitigt seinen Charakter; Noth und Entbehrung, die Schule tüchtiger Männer, blieb dem unbemittelten Sohn eines Dorfhandwerkers nicht erspart; er lernte bei Zeiten seine Ueberzeugung sich selbst suchen, standhaft für sie eintreten, um ihretwillen Zurücksetzung erdulden. In dieser Kunst hat ihn auch sein späteres Leben immer wieder geübt: als er seine Stelle in Jena daransetzte um seiner wissenschaftlichen Unabhängigkeit nichts zu vergeben, als er in der Folge zu Berlin mitten unter den feindlichen Waffen seine begeisternden Reden an die deutsche Nation hielt, da hatte der Mann nur zu bewähren, was der Jüngling gelernt hattee. Auch sein Studium diente ihm, wie es soll, zur Bildung des Willens nicht minder, als des Verstandes: durch die Klarheit seines Erkennens wollte er die Kraft und die folgerichtige Sicherheit des Handelns erringen; das theoretische und das praktische war ihm in seinem tiefsten Grund ein und dasselbe, und er wußte sich keinen wahrhaften Fortschritt nach der einen Seite ohne den entsprechenden auf der andern zu denken. Das letzte Ziel seines Strebens ist die sittliche Befreiung des Menschen durch die Wahrheit. Auf die Macht der Wahrheit vertraut er unbedingt; wo nur die rechte Erkenntniß sei, glaubt er, da müsse das richtige Handeln sich nothwendig von selbst einstellen; und wie er es als die erste Bedingung aller ächten Sittlichkeit betrachtet, daß der Mensch sich der Wahrheit ohne Winkelzüge und Vorbehalt hingebe, so ist ihm andererseits die Wahrheit nicht blos eine Sache des Verstandes oder gar des Gedächtnisses, sondern eine belebende Kraft, welche man sich nur in der lebendigsten Selbstthätigkeit aneignen, nur in unausgesetzter sittlicher Arbeit bewahren kann. Nichts weiß er sich weniger zu denken, als einen müßigen Besitz des Wissens, oder eine solche Ueberlieferung desselben, bei der es als ein fertiges von Hand zu Hand gienge: der Mensch besitzt nach ihm die Wahrheit

nur, indem er sie sucht, indem er sie immer neu aus sich erzeugt, und wenn es möglich wäre, beides zu trennen, so würde er, wie Lessing, das Suchen ohne Besitz einem Besitz ohne fortwährendes Suchen unbedingt vorziehen. Auf dieser geistigen Lebendigkeit vor allem beruht der außerordentliche Erfolg, welchen Fichte als Lehrer gehabt hat: er will sein Wissen nicht als eine ausgeprägte Münze weiter geben, sondern in seiner Rede selbst neu erzeugen; seine Vorträge sind nicht Monologen, denen man zuhören kann, oder nicht, sondern ein fortwährendes Zwiegespräch des Philosophen mit sich selbst, in welches er den Zuhörer unwillkührlich mit hereinzieht; dieser soll nicht die Resultate der Forschung in gutem Glauben von dem Lehrer annehmen, sondern die Kunst des Forschens gemeinschaftlich mit ihm üben und lernen, er soll in die Werkstätte seiner Gedanken hineinsehen, und die Arbeit des Meisters in geistiger Selbstthätigkeit nachbilden. Und weil so sein Erkennen ein lebendiges ist, so ist es auch immer auf's Leben bezogen; denn ein Wissen, welches nur in kräftigem Wollen ergriffen und behauptet werden kann, wird sich, seinem natürlichen Zug folgend, immer dem Gebiete der Willensthätigkeit mit Vorliebe zuwenden. Wer es daher nicht vorher wüßte, dem würde schon Fichte's wissenschaftlicher und persönlicher Charakter dafür bürgen, daß er die Fragen des Rechts und des Staatslebens nicht vernachläßigt, und daß er auch auf diesem Felde den leitenden Gedanken seines Lebens, die Idee der sittlichen Freiheit, durchgeführt haben werde. Auch das aber könnte ein solcher, falls ihm die Eigenthümlichkeit des Philosophen näher bekannt wäre, zum voraus vermuthen, daß es bei diesem Bestreben nicht ohne manche Schroffheit und Härte, nicht ohne befremdende Paradoxieen, nicht ohne die Gewaltsamkeit des Idealisten abgegangen sei, der die Wirklichkeit seinen Gedanken unterwerfen, nicht diese von jener empfangen will. Was von allen Dingen das schwerste ist, die Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugung mit der Anerkennung einer fremden, die Festigkeit der Grundsätze mit der Berücksichtigung der Verhältnisse, die Idealität des Philosophen mit dem praktischen Blicke des Weltmanns in's Gleichgewicht zu setzen, das mußte einem Charakter, wie Fichte, doppelt schwer werden. Sein Vertrauen zu seiner Wissenschaft ist nicht frei von Selbstüberhebung, seine Kühn-

heit überspringt nicht selten die Schranken, welche Natur und Geschichte der Macht des Menschen gesetzt haben; weil er nur die Wahrheit zu suchen sich bewußt ist, so zweifelt er auch nicht, daß das, was er findet, unumstößlich wahr sei, daß alle denkenden Menschen zu seiner Anerkennung gezwungen werden können; er fragt nicht nach der Möglichkeit dessen, was ihm gut und zweckmäßig scheint, sondern er fordert sie; er schließt: dieß ist nothwendig, also muß es irgend einmal wirklich werden, dieß ist von uns als nothwendig erkannt, also müssen wir an seine Verwirklichung alles setzen. Für eine Zeit, die aus der Erschlaffung herausgerissen werden muß, die zu einem Verzweiflungskampf um die höchsten Güter Antriebe und Kraft braucht, für eine solche Zeit sind so rücksichtslose, nicht rechts noch links blickende Charaktere unbezahlbar, wie sie ihrerseits umgekehrt dieser Zeit bedürfen, um ihre ganze Größe zu entfalten; mit der ungestümen Kraft ein gleiches Maß abwägender Besonnenheit, mit der Kühnheit des Idealisten die Umsicht des Staatsmanns zu verbinden, ist nur wenigen Lieblingen der Gottheit verliehen.

Dem Charakter, den wir soeben geschildert haben, brachte nun seine Zeit die ergiebigsten Stoffe, die fruchtbarsten Anregungen entgegen. Fichte's Jugend fällt in den Zeitraum, welchen für Deutschland Friedrich der Große und Joseph II. bezeichnen. Klopstock stand damals auf dem Gipfel seines Ruhmes, Herder und Goethe traten ihm eben zur Seite; an Lessing's Kämpfen für die Geistesfreiheit hat sich in Fichte der verwandte Sinn zuerst entzündet. Während er in Jena Theologie studirte, lehrte in Halle Semler, das Haupt der kritischen Schule. Um dieselbe Zeit (1781) ließ Kant das Werk ausgehen, welches der Philosophie eine neue Gestalt zu geben bestimmt war: die Kritik der reinen Vernunft. In dem gleichen Jahre kündigte Schiller in den Räubern der Welt das neue Gestirn an, welches zunächst wie ein drohender Komet am deutschen Dichterhimmel aufstieg. Ein Jahr vor Fichte's Geburt, 1760, war Rosseau's „Gesellschaftsvertrag", diese Weissagung der französischen Revolution, erschienen. Als er 11 Jahre alt war, begann, als er 21 zählte, endigte der nordamerikanische Unabhängigkeitskrieg. Sein männliches Alter fällt in die Jahre zwischen dem Anfang der

Staatsumwälzung in Frankreich und den deutschen Befreiungskämpfen. Es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf diese Daten, um uns die Zeit zu vergegenwärtigen, aus der Fichte hervorgieng, dieses vorwärts drängende freiheitsdurstige Geschlecht, mit seinem Mißtrauen gegen alle Ueberlieferungen und Auktoritäten, mit seinem Eifer für Aufklärung, Weltverbesserung und Menschenbeglückung, mit seinen kühnen Entwürfen und seinen erbärmlichen Zuständen, mit seinem redlichen und ernsten, oft aber auch so unerfahrenen und nebelhaften Enthusiasmus, mit den seltenen, in solcher Vereinigung nie dagewesenen Kräften, über die es zu verfügen, den großen Aufgaben, die es zu lösen, den ungemeinen Hindernissen, die es zu überwinden hatte.

Für eine Natur, wie Fichte, verstand es sich von selbst, daß er sich in einer solchen Zeit nur auf die Seite des entschiedensten Fortschritts stellen konnte. Aber weil er nicht blos ein freier, sondern zugleich ein wissenschaftlicher Kopf war, so war es nicht minder nothwendig für ihn, daß er den Fortschritt und die Freiheit zunächst in der Wissenschaft, in der Philosophie suchte. Ihr warf er sich mit Zurücksetzung seiner theologischen Fachstudien in die Arme. Aber auch hier war es immer nur das große und durchgreifende, was ihn anzog. Der erste Führer, dessen Leitung er sich überließ, war Spinoza. Das festgefugte, in großem Sinn entworfene System dieses Denkers mußte seinem klaren, nach Einheit und Folgerichtigkeit strebenden Geiste zusagen; die Rücksichtslosigkeit, mit der jener das Einzelwesen dem Ganzen zum Opfer brachte, stimmte zu der Gediegenheit und Ganzheit seines eigenen Wesens; die uneigennützige Hingebung des jüdischen Philosophen an die Gottheit, die klassische Selbstlosigkeit seines Denkens, die hohe Reinheit seiner Moral mußte für ihn einnehmen. Und die Spuren dieses Einflusses lassen sich auch später, und in allen Wendungen der fichte'schen Lehre, deutlich erkennen. Aber Eines fehlte ihm bei Spinoza, dessen er vor allem bedurfte: die Freiheit. In jenem pantheistischen Systeme, wo sich alles mit mathematischer Nothwendigkeit aus Einem obersten Grund entwickeln soll, fand die freie Selbstbestimmung keinen Raum. So ließ Spinoza eines seiner tiefsten Bedürfnisse unbefriedigt. Eben diesem Bedürfniß kam aber die Lehre

auf's vollständigste entgegen, welche damals von Königsberg aus ihren Eroberungszug durch die wissenschaftliche Welt begann, die kantische Philosophie. Und nicht allein dieses: Kant hatte alle Standpunkte und Ergebnisse der philosophischen Entwicklung seit einem Jahrhundert mit genialem Geiste zusammengefaßt, um sie durch einander theils zu ergänzen theils zu vernichten; er hatte eine radikale Umwälzung des philosophischen Bewußtseins nicht blos gefordert, sondern in gründlicher, durch langjährige Gedankenarbeit gereifter Forschung vollzogen; und indem er so aus der bisherigen Philosophie das Resultat zog, und sie eben dadurch auf einen neuen Standpunkt erhob, stellte er zugleich allen Bedürfnissen und Bestrebungen seiner Zeitgenossen, ihrem ganzen Neuerungs- und Verbesserungsdrange, die vollständigste wissenschaftliche Befriedigung in Aussicht. Die Herrschaft seines Systems konnte in jener Zeit nicht ausbleiben, weil dieses System eben nur in Gedankenform aussprach, was die Zeit selbst im innersten bewegte. Das Losungswort der Zeit war die Aufklärung: der Mensch soll nichts für wahr halten, von dessen Wahrheit er sich nicht durch eigene Prüfung überzeugt hat. Das gleiche verlangt Kant in der gründlichsten Weise für die Philosophie: wir sollen keine Vorstellung annehmen, deren Ursprung wir nicht geprüft, wir sollen den Aussprüchen unserer eigenen Vernunft keinen Glauben schenken, ehe wir die Natur unseres Erkenntnißvermögens untersucht, seine Tragweite und seine Grenzen festgestellt haben. Der Drang der Zeit gieng auf freie Selbstbestimmung in allen Gebieten: keine wissenschaftliche, religiöse oder politische Autorität sollte anerkannt werden, ehe der anerkennende selbst ihr die Vollmacht ausgestellt hatte, keine Ordnung geduldet, welche die Gesellschaft sich nicht frei gegeben hatte. Kant sagt uns, daß eben dieses das allgemeinste Gesetz unserer Natur sei; daß alles, was in unser Bewußtsein eintritt, die ganze Erscheinungswelt, nur durch uns selbst, durch die eigene Thätigkeit des anschauenden und begreifenden Geistes die Gestalt erhalte, in der es sich uns darstellt. Die Zeit begehrte ein klares, begreifliches, praktisch nutzbares Wissen, sie wollte von unverstandenen Dogmen, von einer unfruchtbaren Metaphysik nichts hören. Kant leistete ihr den Dienst, diesen Hang theoretisch zu rechtfertigen; alle Metaphysik, erklärte er, ist

Träumerei, alle angeblichen Belehrungen über die übersinnliche Welt sind eine Täuschung; unser Wissen erhält seinen Inhalt nur aus der Erfahrung, die Erfahrung aber beruht auf der Wahrnehmung, und wahrnehmen können wir nur in den Formen, an welche die Natur unser Wahrnehmungsvermögen geknüpft hat: die Dinge sind uns immer nur in sinnlicher Form, nur als Erscheinungen gegeben, von dem Ding an sich können wir nichts wissen. Der Ruf der Zeit galt der Freiheit. Kant erkannte im freien Willen das eigentliche Wesen des Menschen, das einzige, was ihm die übersinnliche Welt aufschließe, was ihm das Dasein eines Gottes und die Fortdauer nach dem Tode verbürge; nach allgemein gültigen Freiheitsgesetzen, nicht nach sinnlichen Antrieben zu handeln, aus seiner Vernunft heraus sich selbst zu bestimmen, nicht von der Naturgewalt der niederen Triebe sich bestimmen zu lassen, darin besteht nach ihm einzig und allein seine Aufgabe und seine Würde. Es begreift sich, wenn ein solches System einen Fichte so gewaltig ergriff, daß er sich ihm bald gänzlich in die Arme warf; und auch später noch, als er sich in mancher Beziehung andere Wege gesucht hatte und bei seinen Zeitgenossen sogar in den Ruf des Mysticismus gekommen war, hegte er gegen den Urheber desselben eine solche Verehrung, daß er in einer Vorlesung aus seinem letzten Lebensjahr (Werke IV, 570) die Weissagung über den Geist, der in alle Wahrheit leite, nach seiner keck umdeutenden Weise, durch keinen anderen vollkommener, als durch Kant, erfüllt findet. Zugleich begreift es sich aber auch, daß Fichte nicht allzu lange bei Kant stehen blieb, sondern bald eine Vollendung der Philosophie suchte, zu welcher Kant den Grund gelegt hatte. Kant hatte gezeigt, daß die Dinge uns nur so erscheinen, wie sie uns nach der Natur unseres Erkenntnißvermögens erscheinen müssen; aber daß es wirklich von uns verschiedene Dinge seien, die uns erscheinen, daß unseren Vorstellungen von der Außenwelt etwas reales zu Grunde liege, hatte er nicht bezweifelt. Aber mit welchem Rechte, fragt Fichte, sollen wir dieß voraussetzen? Wenn wir nicht wissen können, w a s die Dinge an sich, außer unserer Vorstellung, sind, woher können wir wissen, d a ß solche Dinge an sich sind? Gegeben sind uns nur unsere Vorstellungen, d. h. nur gewisse Bestimmungen unseres Bewußtseins;

wie sollen wir von diesem rein innerlichen zu einem äußeren, einer von unserem Vorstellen unabhängigen Welt kommen, wie könnte uns eine solche ihr Dasein beweisen? Sie beweise es uns, hatte Kant gesagt, durch die Thatsache, daß sich unsere Wahrnehmungen uns unwillkührlich, als ein gegebenes, aufdrängen. Allein diese Thatsache, antwortet Fichte, erlaubt auch eine andere Erklärung. Warum könnte nicht die Nothwendigkeit, welche jene Vorstellungen uns aufdrängt, welche sie uns als ein gegebenes erscheinen läßt, in unserer eigenen Natur liegen? Ja muß sie nicht in ihr und in ihr allein liegen, wenn die Grundeigenthümlichkeit unseres Wesens, die Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, gewahrt sein soll? Kann etwas in uns und für uns sein, was nicht durch uns gesetzt wäre? Wagen wir also den letzten vollendenden Schritt, lassen wir die Voraussetzung eines von uns selbst verschiedenen Dinges ganz fallen, begreifen wir alle unsere Vorstellungen als Erzeugnisse unseres eigenen Geistes, erkennen wir in allem wirklichen nur die Erscheinung des Ich, welches die Dinge als die Bedingung seines Selbstbewußtseins selbst hervorbringt, eben deßhalb aber mit seiner unendlichen schöpferischen Kraft über alles gegebene übergreift, und sich in freiem sittlichem Handeln als die Macht über die Dinge bethätigt. Durch solche Gedanken wurde der kantische Kriticismus von Fichte überschritten und zu einem kühnen und schroffen Idealismus fortgebildet, — so kühn und schroff, daß er selbst es auf dieser kahlen Höhe nicht für die Dauer aushielt, ohne zu schwindeln. Nachdem er jenen Idealismus etwa acht Jahre mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens vertreten hatte, begann er ihn wesentlich umzugestalten. Hatte er bisher ohne genauere Bestimmung von dem Ich geredet, welches die ganze Welt als seine Erscheinung erzeuge, so faßte er jetzt die Frage schärfer in's Auge, wie sich jenes unendliche Ich zu dem „empirischen Ich", zu der Einzelpersönlichkeit verhalte, welche in einen bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit gestellt, diese Welt als Bedingung ihres eigenen Daseins vorfindet; und bald überzeugte er sich, daß jener Grund aller Erscheinung nicht Ich zu nennen sei, daß er vielmehr als das Urwesen, oder die Gottheit, dem Gegensatz von Ich und Nichtich, von Subjekt und Objekt, schlechthin vorangehe. Aber wie er selbst niemals zugegeben hat,

daß er damit seinem früheren Standpunkt untreu geworden sei, so ist auch wirklich diese Aenderung seines Systems, wenn man genauer zusieht, lange nicht so durchgreifend, als man zunächst glauben möchte. Denn fortwährend hielt er daran fest, daß die Außenwelt nur im Wissen und für das Wissen Realität habe, daß der religiösen und philosophischen Weltbetrachtung Gott allein für ein wirkliches, alles andere, außer Gott, in seiner Besonderheit gar nicht als ein seiendes gelten könne; womit zwar die Gottheit an die Stelle des unendlichen Ich gesetzt, aber nach wie vor der Eine unendliche Geist für das einzig reale erklärt war. Fortwährend hatte er daher auch keinen Sinn für die Natur und die Naturforschung, sondern als die einzige wahrhafte Offenbarung des Ewigen erschien ihm das geistige und sittliche Leben des Menschen; und wenn er dieses jetzt auf den Gedanken der Gottheit und die religiöse Hingebung an die Gottheit gründen will, so liegt doch auch dieß von seinen früheren Grundsätzen nicht so weit ab: hier und dort ist die Forderung doch immer die, daß der Mensch handle, und daß er aus der Erkenntniß seines ewigen Wesens heraus handle.

Ich durfte diese Auseinandersetzung über Fichte's philosophisches System nicht umgehen, weil erst von hier aus auf seine politischen Ideen das volle Licht fällt. Ist der Geist die schöpferische Macht, welche die Erscheinung hervorbringt, so muß er sich als solche auch in der äußeren Erscheinung bewähren; ist die freie That das erste und letzte, aus dem selbst die Natur stammt, so wird noch viel mehr verlangt werden müssen, daß der Mensch seine sittliche Welt mit Freiheit sich selbst schaffe. Die Sittlichkeit wird auf diesem Standpunkt nicht in der Zurückziehung aus der Sinnenwelt gesucht werden können, sondern in ihrer Beherrschung durch die Freiheit; das sittliche Streben wird sich nicht auf das Innere des Menschen beschränken, in der sittlichen Idee wird unmittelbar der Trieb liegen, sich auszubreiten und in der Welt durchzusetzen; und je höher nun hier die Ansprüche gespannt sind, je weniger ihnen daher die Wirklichkeit entspricht, um so stärker wird der Reiz, dieser verkehrten Welt die wahre, den bestehenden Zuständen das politische Ideal entgegenzusetzen. Ein Philosoph, wie

Fichte, konnte sich der Politik nicht entschlagen, und er konnte in der Politik nur Idealist sein.

Dieser Gegensatz des Ideals gegen die Wirklichkeit tritt uns bei Fichte als die Triebfeder seiner schriftstellerischen Thätigkeit auf diesem Felde gleich zu Anfang entgegen. Seine zwei ersten politischen Schriften*) sind Gelegenheitsschriften, und ihr Inhalt ist die Forderung und Vertheidigung politischer Reformen. Durch beide geht noch etwas von dem Geist, in dem Schiller zwölf Jahre zuvor seine Räuber geschrieben hatte, etwas von dem Tone französischer Conventsreden. Wie es in diesen gewöhnlich war, gegen die „Tyrannen" im allgemeinen zu donnern — und Tyrann hieß ja jeder Regent —, so wirft Fichte in seiner „Zurückforderung der Denkfreiheit" die Fürsten, als ob einer nothwendig sein müßte, wie der andere, alle zusammen, um über alle bald mit stürmischer Leidenschaft, bald im Tone der schneidendsten Geringschätzung sich zu ergehen. „Nein, ihr Völker, ruft er aus (W. W. VI, 6), alles alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, entreißt euer letztes Stückchen Brod dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt alles hin; nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, daß ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden, — nur dieses behauptet". Und wenn er unmittelbar darauf die Miene annimmt, als ob er die Fürsten entschuldigen wolle, daß sie nicht anders sind, so lautet diese Entschuldigung verletzender, als die heftigste Anklage. „Haßt eure Fürsten nicht, sagt er, euch selbst solltet ihr hassen. Eine der ersten Quellen eures Elendes ist die, daß ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt". Wie weise sie sich auch in ihrer Politik, dem Erbstück halbbarbarischer Jahrhunderte, dünken mögen: „das könnt ihr sicher glauben, daß sie von dem, was sie wissen sollten, von ihrer eigenen wahren Bestimmung, von Men-

*) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europen's die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß (1793). Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution 1793. Beides jetzt im 6. Band von Fichte's Werken.

schenwerth und Menschenrechten, weniger wissen, als der ununterrichtetste unter euch". Woher sollten sie es auch erfahren, sie, für die man eine eigene, von der allgemeinen himmelweit verschiedene Wahrheit hat, „sie, deren Kopfe man von Jugend auf mühsam die allgemeine Menschenform nimmt, und ihm diejenige einpreßt, in welche allein eine solche Wahrheit paßt"? „Wie sollten sie, wenn sie es auch erführen, je Kraft haben, es zu begreifen? sie, deren Geiste man künstlich durch eine erschlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüste, und wenn sie für diese verstimmt sind, durch späten Aberglauben seine Schwungkraft raubt". „Man ist versucht, fügt er mit bitterem Hohn bei, ein stets fortdauerndes Wunder der Fürsehung anzunehmen, wenn man in der Geschichte doch so ungleich mehr blos schwache als böse Fürsten antrifft; und ich wenigstens rechne den Fürsten alle Laster, die sie nicht haben, für Tugenden an, und danke ihnen für alles das Böse, das sie mir nicht thun". Die ungerechte Allgemeinheit und übertreibende Herbheit dieser Anklagen — ungerecht und übertrieben selbst in den damaligen Zuständen, welche doch mit unsern jetzigen keine Vergleichung aushalten — konnte nicht glänzender widerlegt werden, als dadurch, daß ihr Urheber unmittelbar darauf von einem deutschen Fürsten — freilich einem Karl August — als Professor nach Jena berufen wurde; und diese Universität hatte den hochherzigen Schritt ihres fürstlichen Beschützers nicht zu bereuen; denn Fichte mehr, als irgend einem anderen, hatte sie es zu verdanken, daß sie in den letzten zwölf Jahren vor der unglückseligen Schlacht auf ihren Höhen ihre höchste Blüthe erlebt hat.

Auch dem Philosophen würde man aber unrechtthun, wenn man ihn nur nach solchen einzelnen Aeußerungen beurtheilen wollte. Schon die Schrift über die französische Revolution, so wenig es auch an vernichtend scharfer Polemik darin fehlt, trägt doch in der Hauptsache das Gepräge einer ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung; es handelt sich in ihr weit weniger um die Vertheidigung dessen, was geschehen ist, als um die Feststellung der Grundsätze, nach denen in jedem ähnlichen Fall geurtheilt werden müsse. Fichte will nachweisen, daß ein Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung zu ändern, und sie nöthigenfalls auch einseitig zu ändern;

daß der Adel sich nicht beklagen könne, wenn man ihm seine Privilegien, die Kirche, wenn man ihr ihren zeitlichen Besitz nehme. Für diesen Zweck untersucht er das Wesen und den Ursprung der staatlichen Vereinigung, und er findet dasselbe mit Rousseau in dem Gesellschaftsvertrag. Jeder Mensch ist von Natur schlechthin sein eigener Herr, jede Abhängigkeit von andern kann sich nur auf seine freie Einwilligung, nur auf einen Vertrag gründen. Diesen Standpunkt hält Fichte in der genannten Schrift mit solcher Ausschließlichkeit fest, daß er selbst die elterliche Gewalt nur aus einem freiwilligen Akt herzuleiten weiß: das Kind gehört, wie er meint (a. a. O. W. W. VI, 139 ff.), den Eltern, weil sie sich seiner zuerst bemächtigt haben, um die gemeinschaftlichen Ansprüche der Menschheit an dasselbe und ihre Pflichten gegen dasselbe zu übernehmen; ja es würde, wie er beifügt, aus demselben Grunde, nach dem Rechte der ersten Besitzergreifung, der Geburtshelferin gehören, wenn nicht diese nur im Auftrag der Eltern handelte. Wenn so selbst die erste und natürlichste Verbindung zwischen Menschen auf eine willkührliche Handlung zurückgeführt wird, so wird dieß von jeder späteren und künstlicheren in verstärktem Maaß gelten müssen: der Staat kann nur durch einen Vertrag zu Stande kommen und niemand ist ihm gegenüber zu etwas verbunden, wozu er sich nicht durch einen Vertrag verbinden kann. Jeder Vertrag kann aber, wie Fichte damals noch irrigerweise annahm, nicht blos durch Uebereinkunft der Partheien, sondern auch einseitig von einer derselben aufgelöst werden, wenn sie nur die andere für etwaige Nachtheile entschädigt; denn da er nur auf ihrem übereinstimmenden Willen beruhe, meint der Philosoph, so höre er auf, zu existiren, wenn diese Uebereinstimmung aufhöre. Auch der Staatsvertrag könne mithin von jedem Betheiligten in jedem beliebigen Augenblicke gekündigt werden, und auf dieses Recht zu verzichten, einen Staatsvertrag und eine Verfassung für unabänderlich zu erklären, sei rechtlich unmöglich. Dem Zweck aller staatlichen Verbindung würde ein solches Versprechen ohnedem schnurstracks zuwider laufen. Denn dieser Zweck sei in letzter Beziehung kein anderer, als die Kultur zur Freiheit; ein solcher Zweck vertrage sich aber mit einer unveränderlichen Staatsverfassung weder dann, wenn diese Verfassung selbst ihn ver-

folge, noch wenn sie ihn verhindere. Im letzteren Fall versteht sich dieß von selbst; aber auch im ersteren läßt es sich, wie Fichte glaubt, nachweisen. Denn in demselben Maaß, wie sich die Menschheit der wirklichen sittlichen Freiheit annäherte, würde die staatliche Fürsorge für dieselbe entbehrlich, und könnte das Ziel je völlig erreicht werden, so wäre kein Staat und keine Staatsverfassung mehr nöthig. Wie man daher die Sache ansehen mag: Verfassungsänderungen, und auch einseitige Verfassungsänderungen, sind nicht allein zuläßig, sie sind selbst nothwendig, kein Volk kann darauf verzichten, weil es auf seine freie Selbstbestimmung, auf seinen Fortschritt zur Freiheit nicht verzichten kann, und hätte eines darauf verzichtet, so wäre dieser Verzicht null und nichtig, weil er unveräußerliche Menschenrechte beträfe, die man durch keinen Vertrag aufgeben oder verlieren kann. Wer allerdings mit einer Verfassungsänderung nicht einverstanden ist, den kann man, nach Fichte's eigenen Grundsätzen, nicht zwingen, daß er sich ihr unterwirft; aber ebensowenig kann er die, welche sie verlangen, nöthigen, sie zu unterlassen; in einem solchen Fall bleibt nur übrig, daß jeder von beiden Theilen seinen eigenen Weg gehe, und den anderen auf dem seinigen ungestört lasse: mögen die, welche in dem alten Staat bleiben wollen, sich, so gut sie können, darin einrichten, nur sollen sie andere nicht hindern, neben ihrem altväterischen Schloß ein Staatsgebäude nach eigenem Geschmack und Bedürfniß aufzuführen. Fichte hat an diesem Ausweg auch noch später, in seinem Naturrecht, festgehalten, und der Vertragstheorie bleibt wirklich kein anderer übrig; daß er aber praktisch möglich sei, daß zwei oder mehrere Staaten in demselben Raume beisammen sein könnten, ohne sich bei jeder Bewegung zu stören und sich schließlich zu zerstören, dieß freilich hat Fichte durch die Beispiele von angeblichen Staaten im Staat, die er anführt (a. a. O. 149 ff.), der Juden, des Militärs, des Adels und des Klerus, entfernt nicht bewiesen. Die Einseitigkeit seiner Voraussetzungen bringt sich eben hier in unmöglichen Folgesätzen an den Tag.

Ihn selbst jedoch stört diese Schwierigkeit nicht; er sieht nicht, daß gerade seine Vertragstheorie jede Verfassungsänderung, über die nicht alle Staatsbürger übereinstimmen, also überhaupt jede

Verfassungsänderung, unmöglich machen würde; er hält sich an das, wie er glaubt, durch seine Beweisführung gesicherte Ergebniß, und fragt nun weiter, was sich im Fall einer Verfassungsänderung für die bisher bevorzugten, was sich insbesondere für die Stände ergebe, welche im Feudalstaat die größten Vorrechte besessen und durch seinen Untergang am meisten gelitten hatten, den Adel und den Klerus. Nach allem bisherigen läßt sich zum voraus erwarten, daß er sich auch hier im Princip auf die Seite der Revolution stellen werde. Gesetzt auch, es seien gewissen Volksklassen in einem Staatsvertrag besondere Begünstigungen eingeräumt, so kann dieß nach Fichte doch immer nur auf Widerruf geschehen sein, denn das Recht, seine Verträge auch einseitig wieder aufzuheben, ist ihm zufolge ein unveräußerliches Menschenrecht, das Versprechen, seinen Willen über den Gegenstand des Vertrags nicht zu ändern, wäre ein Versprechen, seine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervollkommnen; sobald daher der unbegünstigtere Bürger bemerkt, daß er durch den Vertrag mit dem begünstigten übervortheilt sei, steht es ihm frei, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Hiemit ist die Frage im Grundsatz entschieden. Indessen ist Fichte damit nicht zufrieden. Er führt aus, daß zwischen den privilegirten Klassen und dem Volke gar kein wirkliches Vertragsverhältniß bestehe, daß die Rechte und Verbindlichkeiten aus einem solchen Vertrage sich nicht vom Vater auf den Sohn forterben könnten, daß die Vorrechte der Privilegirten, wenn man sie im einzelnen prüfe, auf unrechtmäßiger Usurpation und grundlosen Ansprüchen beruhen. Er untersucht die Entstehung des Adels, um zu zeigen, daß die Vorzüge der Geburt nur allmählich durch Unwissenheit, Anmaaßung und Mißbrauch herbeigeführt worden seinen, daß sie aber in unserer Zeit keinen Boden mehr haben, daß der Adel als solcher keine Rechte gewähre, ja daß selbst sein Dasein lediglich vom Willen des Staats abhänge. Er wendet sich ebenso gegen die Kirche, um ihre politischen Ansprüche zu prüfen, und während er die Orthodoxie seiner Zeit mit der ätzendsten satyrischen Lauge übergießt*), gewinnt er seinerseits, wie sich

*) Hier ein Beispiel. „Unseren heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung ihres reinen alleinseligmachenden Glaubens" sagt F. S. 253, „muß ich

nicht anders erwarten ließ, das Ergebniß, daß sich der Staat um die Kirche nicht im geringsten zu kümmern, und die Kirche beim Staate schlechthin nichts zu suchen habe. „Die Kirche, sagt er, hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maaßgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen". Fällt jemand vom Glauben der Kirche ab, so mag ihn diese ausschließen, oder wenn er Lehrer ist, absetzen, sie mag ihn, falls sie dieß vor ihrem Gewissen verantworten kann, verdammen und verfluchen, mag ihn des Himmels verweisen und ihn in die Hölle gefangen setzen, mag auch etwa Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt sein will, um selig zu werden; aber die Macht des Staats darf sie nicht gegen ihn brauchen, und physische Gewalt nicht gegen ihn ausüben. Der Staat umgekehrt mag staatsgefährliche Lehren verbieten, aber er hat kein Recht zu gebieten, was Jemand glauben und lehren soll: das Gebiet des Staats und der Kirche ist gänzlich geschieden. Was aber die irdischen Güter betrifft, durch deren Besitz sich die Kirche ein Dasein

---

eine Lehre geben, die den Verdruß reichlich ersetzt, den ihnen die Durchlesung dieses Kapitels verursachen könnte. Wenn sie ihren Glauben dadurch zu behaupten suchen, daß sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft." Damit, meint er, werde nur der Zweifel auch gegen das beibehaltene erregt, und indem das System abgekürzt werde, werde seine Prüfung und Uebersicht erleichtert. „Geht den umgekehrten Weg: jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas größer ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrockene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen: läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich, und so geht es fort bis an's Ende der Tage. Nur laßt den menschlichen Geist nicht zum kalten Besinnen kommen, nur laßt seinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, daß sie eure Herrschaft überwältigen". Man würde übrigens dieser wahrhaft lessingischen Stelle unrechtthun, wenn man sie als bloße Ironie faßte. Fichte's Rath ist ja auch in neuerer Zeit vielfach mit bestem Erfolge befolgt worden, und daß dieß nicht immer Einfalt, sondern auch Politik war, dafür kann man gutstehen.

in der sichtbaren Welt gegeben hat, so meint Fichte, diese seien ihr immer nur bedingungsweise überlassen: wer ihr etwas schenke, der thue dieß nur, um ihre himmlischen Güter dafür zu bekommen; wenn er nicht mehr glaube, daß dieß der Fall sein werde, oder wenn seine Erben dieß nicht glauben, so sei der Vertrag, den sie mit der Kirche geschlossen haben, aufgehoben, denn der schenkende habe ebendamit jede Bürgschaft für die Erfüllung der Bedingung, an die er die Schenkung geknüpft hatte, verloren; ja streng genommen könnte jeder die Kirchengüter als herrenloses Gut an sich nehmen, da eine Anstalt aus der unsichtbaren Welt keine Rechte in der sichtbaren besitzen könne, und wenigstens dem jeweiligen Inhaber eines Kirchenguts müßte jedenfalls das Recht zustehen, es zu behalten, und allen, die aus einer Kirche austreten, das Recht, ihren Antheil an dem gemeinsamen Vermögen zurückzufordern. — Eine weitere Fortsetzung der „Beiträge", worin wohl noch manche ähnliche Punkte erörtert worden wären, ist unterblieben.

Es ist nun hier nicht meine Aufgabe, diese Ansichten zu prüfen; ich habe weder das wahre darin zu vertheidigen, noch ihre Blößen aufzudecken, ich hatte sie nur als bezeichnende Aeußerungen des Philosophen zu berichten. Ihr Urheber selbst hat fortwährend an ihrer Berichtigung und Vervollständigung gearbeitet. Die großen Fragen des Staatslebens und der Gesellschaft haben ihn bis zu seinem Tode beschäftigt, und eine Reihe von Vorlesungen und Schriften bezeichnet die Stufen, welche seine politische Theorie hiebei durchlaufen hat. Zu einem durchaus befriedigenden Abschluß ist sie nicht gekommen; aber es ist ein Beweis seiner philosophischen Rastlosigkeit und Spürkraft, daß er die Hauptgesichtspunkte, aus denen sich sein Gegenstand betrachten ließ, nach und nach vollständig herausgearbeitet hat; wie es andererseits für seine Neigung zu vorzeitigem Abschließen und einseitiger Durchführung seiner Untersuchungen Zeugniß ablegt, daß er dieselben nicht gleichzeitig zur Einheit zu verknüpfen, sondern sie nur nacheinander, den einen durch den andern zurückdrängend, hervorzuheben gewußt hat. Wenn nämlich dem Staat überhaupt eine dreifache Aufgabe obliegt: der Rechtsschutz, die Sorge für das materielle Wohl, die Förderung der Sittlichkeit und der Bildung, so hat Fichte zuerst die erste von diesen

Aufgaben einseitig in's Auge gefaßt, und den Staat auf den Zweck einer Rechtsanstalt beschränkt; in der Folge trat für ihn die zweite so entschieden in den Vordergrund, daß er eine socialistische Organisation der Arbeit verlangte; in dem letzten Abschnitt seines Lebens endlich erscheint ihm die Volkserziehung als die wichtigste und wesentlichste Bestimmung des Staates, und im Zusammenhang damit tritt auch das nationale Element, welches er früher vernachlässigt hatte, in den Mittelpunkt seines politischen Strebens. Wir haben die Ansichten des Philosophen durch diese ihre Entwickelungsformen etwas genauer zu verfolgen.

Auf dem ersten Standpunkt treffen wir Fichte nicht allein in den bisher besprochenen Schriften, sondern auch in der „Grundlage des Naturrechts" vom Jahr 1796 (Werke 3. Bd.). Der Staat entsteht auch nach dieser Darstellung durch einen Vertrag, welchen die Einzelnen, nach natürlichem Recht vollkommen unabhängig, mit einander schließen. Dieser Vertrag ist nothwendig, weil nur durch ihn, und somit nur im Staate, überhaupt ein Rechtszustand möglich ist; denn nur durch ihn ist dem Einzelnen für das rechtliche Verhalten aller andern eine Bürgschaft gegeben; so lange aber diese Bürgschaft fehlt, ruht ihnen gegenüber die rechtliche Verpflichtung, da diese immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit gilt. Der Zweck und Inhalt des Staatsbürgervertrags ist demgemäß die gegenseitige Sicherung und nur diese; sie ist der gemeinsame Wille der Staatsbürger, jedes andere Interesse dagegen, alles was ihren Privatvortheil und ihre persönlichen Neigungen betrifft, ist ihr Einzelwille, und es ist insofern ganz richtig, wenn Rousseau zwischen der volonté générale und der volonté de tous unterscheidet: jene entsteht aus dieser nur dadurch, daß die selbstischen Einzelwillen in dem Wollen des gemeinen Besten und des allgemeinen Rechts sich ausgleichen, und sie ist nur da vorhanden, wo dieses gewollt wird; wenn auch alle Staatsbürger in ihren egoistischen Zwecken zusammenträfen, so hätte man doch immer nur eine Gesammtheit übereinstimmender Einzelwillen, noch keinen Gemeinwillen. Es ist dieß die Ansicht vom Staate, welche durch Locke und das englische Staatswesen empfohlen, durch Rousseau allgemein geworden war, und für welche um dieselbe Zeit auch Kant in seiner Rechtslehre

sich aussprach: nachdem lange genug durch Willkührherrschaft und übertriebene Bevormundung die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Staatsbürger unterdrückt worden war, handelte es sich vor allem darum, den Begriff des Rechtsstaats sicher zu stellen, und darüber wurden andere Dinge, welche gleichfalls in der Aufgabe des Staats liegen, zurückgedrängt; wenn die Staatsgewalt bisher im Regieren und Bevormunden zu viel gethan hatte, wünschte man sie jetzt so viel wie möglich auf das unerläßlichste, auf den Schutz der Privatrechte, zu beschränken, und alles übrige der Thätigkeit der Einzelnen zu überlassen. So auch Fichte. Der Staatsvertrag besteht nach ihm seinem näheren Inhalte nach aus drei Verträgen: dem Eigenthumsvertrag, dem Schutzvertrag und dem Vereinigungsvertrag; d. h. jeder verspricht in demselben allen andern, ihr Eigenthum, mit Einschluß ihrer Person, 1) nicht zu verletzen, vielmehr 2) in seinem Theile zu schützen, und dazu 3) sich mit allen zur Bildung einer allgemeinen Schutzmacht zu vereinigen, und seinen Beitrag für dieselbe zu leisten. Weiter erstreckt sich aber die staatsbürgerliche Verpflichtung auch nicht, und Fichte widerspricht insofern ganz folgerichtig Rousseau's Behauptung, daß jeder sein ganzes Eigenthum an den Staat abgebe, um es von diesem als Bürger zurückzuerhalten. Nur um einen Beitrag für das Gemeinwesen handelt es sich ihm zufolge, und die Größe dieses Beitrags bestimmt sich durch den Staatszweck: es können keinem höhere Leistungen und größere Beschränkungen seiner natürlichen Freiheit auferlegt werden, als zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes, zum Schutz aller Rechte, nöthig sind.

Nach diesen Voraussetzungen versteht es sich von selbst, daß Fichte keine Verfassung gutheißen kann, welche nicht auf dem Grundsatz der Volkssouveränetät ruht. Doch ist er viel zu besonnen, um mit Rousseau für eine solche Demokratie zu stimmen, in welcher das Volk die höchste Gewalt unmittelbar in die Hand nähme. Auch von der Trennung der drei Staatsgewalten, welche Montesquieu und in etwas anderer Weise schon Locke vorgeschlagen hatte, weiß er sich keinen Erfolg zu versprechen; ja in einer späteren Darstellung*) urtheilt er über diesen Ausweg, er sei unter aller Kritik,

*) System der Rechtslehre (Vorl. v. J. 1812) Nachg. Werke II, 631.

und es sei zu verwundern, wie verständige Deutsche so etwas in den Mund nehmen können. Dagegen glaubt er in seinem Naturrecht, Gesetz und Freiheit wären am besten gesichert, wenn der Regierung eine eigene Aufsichtsbehörde, ein „Ephorat", gegenübergestellt würde, welche das Recht hätte, im Fall einer Gesetzwidrigkeit durch ein Interdikt alle Staatsgewalt aufzuheben, das Volk zu versammeln, und die Regierung vor ihm zu belangen; denn eine solche Verantwortlichkeit der Regierung sei allerdings unerläßlich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie". Daß auch bei dieser Einrichtung im äußersten Fall eine Volkserhebung nothwendig werden könnte, läugnet er nicht; aber eine solche, behauptet er, wäre keine Rebellion, wenn sie nur vom ganzen Volk ausgienge. „Das Volk", sagt er in dieser Beziehung (WW. III, 182), „ist nie Rebell, und der Ausdruck Rebellion, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden: denn das Volk ist in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Nur gegen einen höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk? Es könnte nur gegen sich selbst rebelliren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebellirt, so muß angenommen werden, daß der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte". In Wahrheit handelt es sich freilich bei der Aufgabe, die Fichte mit seinem Ephorat lösen will, nicht sowohl um das allgemeine, und in dieser Allgemeinheit höchst vieldeutige Princip der Volkssouveränetät, als um die Mittel für die richtige Ausmittlung und Darstellung des Volkswillens, um die Organe, durch welche das Volk sein Recht ausübt, und die Bedingungen, an welche die Wirksamkeit dieser Organe zu knüpfen ist. Es könnte jemand so fest, wie nur Fichte, überzeugt sein, daß die letzte Quelle aller staatlichen Gewalt im Volk liege, und er könnte doch über die Vertheilung dieser Gewalt, über die Rechte und die Stellung der Regierung, eine ganz andere Ansicht haben; er könnte zugeben, daß das Volk als ganzes nie Rebell sei, aber er könnte fragen, ob denn die Regierung und ihre

Anhänger nicht auch mit zum Volk gehören, ob daher die Erhebung der Masse gegen die Regierung wirklich eine Handlung des ganzen Volkes und nicht vielmehr nur der Kampf eines Theils mit einem Theil sei; er könnte selbst ganz abgesehen von allen principiellen Bedenken das fichte'sche Ephorat schon deßhalb verwerfen, weil es ein durchaus unpraktischer Vorschlag ist: denn entweder müßte es die Revolution permanent machen, oder wenn es dieß nicht wollte, hätte es einer kräftigen Regierung gegenüber nicht die mindeste reale Macht in Händen. Und dieses letztere Bedenken hat Fichte selbst später (Nachg. WW. II, 632) veranlaßt, seinen Vorschlag zurückzunehmen. In seinem Naturrecht jedoch ist er von demselben so befriedigt, daß er allen übrigen Verfassungsfragen nur einen untergeordneten Werth beilegt, und je nach den Umständen diese oder jene Regierungsform zulässig findet, wenn nur durch ein Ephorat für ihre Beaufsichtigung gesorgt sei. Selbst die Erbmonarchie erklärt er bei einem unvollkommenen Stand der politischen Bildung für zulässig, ja für rathsam; für den vollkommenen Staat allerdings hat er sie fortwährend bestritten, weil in diesem der höchste Verstand herrschen solle, der höchste Verstand aber nicht forterbe*) — womit aber freilich wieder eine verwickelte Frage sehr einfach abgemacht ist, und die entscheidenden politischen Gründe, welche in den meisten Ländern die Erbmonarchie unentbehrlich machen, unbeachtet gelassen sind.

Auch sonst hat Fichte die politische Theorie, die wir so eben kennen gelernt haben, in seiner späteren Zeit nur theilweise verlassen. So hat er namentlich die Lehre vom Staatsvertrag nie aufgegeben, und in eben der Stelle, worin er den Vorschlag eines Ephorats zurückzieht, erklärt er doch zugleich, die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, seien ganz richtig. Selbst das Recht der Revolution, das er früher behauptet hatte, hat er nicht ausdrücklich zurückgenommen, wiewohl er in der Folge einräumt (Nachg. WW. II. 634): ehe nicht eine gänzliche Umkehrung mit dem Menschengeschlecht vorgehe, sei mit Sicherheit anzunehmen, daß Revolutionen statt eines Uebels ein anderes und gewöhnlich ein

*) Wie er noch i. J. 1813 (WW. IV, 451-457) sagt.

noch größeres herbeiführen. Dagegen sehen wir ihn seine Ansicht über die Aufgabe und Bestimmung des Staats allmählich erweitern, und im Zusammenhang damit auch über die Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe neue Vorschläge bei ihm auftauchen.

Schon in seinem Naturrecht vom J. 1796 hatte Fichte der socialen Frage besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Den ersten Bestandtheil des Staatsvertrags soll ja der Eigenthumsvertrag bilden. Indem nun der Philosoph das Wesen dieses Vertrags genauer untersucht, kommt er zu der Ansicht: der Zweck alles Eigenthums sei der, leben zu können; die Erreichung dieses Zweckes sei im Eigenthumsvertrag garantirt; es sei mithin Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: jedermann soll von seiner Arbeit leben können. Durch diesen Grundsatz wird schon hier die vorausgesetzte Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz durchbrochen: während der Rechtsschutz nur in einer negativen Thätigkeit, in der Verhinderung der Rechtsverletzung besteht, wird dem Staat durch denselben eine positive Fürsorge für die Erhaltung der Einzelnen zur Pflicht gemacht. Das Mittel dazu ist eine Vertheilung der Arbeit, welche halb an die ältere Zunftverfassung, halb an neuere socialistische Theorieen erinnert. Jeder Staatsbürger soll ein bestimmtes Geschäft treiben, das ihn ernährt, dafür wird er aber auch so weit gegen Concurrenz geschützt, daß er sich durch seine Arbeit ernähren kann, und wenn er dieß nicht kann, muß ihm so viel gegeben werden, daß er zu leben hat: der Arme erhält, wie Fichte glaubt, durch den Staatsbürgervertrag ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. Andererseits hat der Staat das Recht und die Pflicht, die Arbeit zu beaufsichtigen, die Zunftmeister zu prüfen, ihre Zahl für jedes Handwerk zu bestimmen, das Gleichgewicht zwischen Rohprodukten und Fabrikaten durch Beschränkung oder Beförderung ihrer Erzeugung herzustellen, einen höchsten Preis für die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse festzusetzen, das Recht des Testirens zu beschränken u. s. w. Kurz, es wird schon hier eine staatliche Bevormundung der Arbeit verlangt, welche mit dem hohen Maaß von politischer Freiheit, das der Philosoph fordert, einen grellen Contrast bildet.

Noch viel weiter geht er aber vier Jahre später in seinem „geschlossenen Handelsstaat" (1800. WW. III, 387 ff). Das Eigen-

thumsrecht — davon geht er hier aus — besteht nicht in dem Recht auf den ausschließenden Besitz einer Sache, sondern in dem ausschließenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit, ob sich nun diese auf eine bestimmte Sache beziehe oder nicht. Ein Eigenthum findet daher nur im Verhältniß zu anderen Menschen statt, und alles Eigenthumsrecht hat seinen Rechtsgrund lediglich in einem Vertrag aller mit allen, wodurch jedem die ihm ausschließlich angehörige Sphäre seiner Thätigkeit bestimmt wird. Ein Vertrag aber ist immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit verbindlich. Dieß muß auch vom Eigenthumsvertrag gelten: nur derjenige ist verbunden, fremdes Eigenthum zu achten, der selbst ein Eigenthum besitzt, denn nur um seinen Antheil am Ganzen zu erlangen und zu erhalten, verzichtet jemand auf seine natürlichen Ansprüche an das Eigenthum aller andern, der Staat kann daher dem Eigenthum der Einzelnen nur dann rechtlichen Schutz gewähren, wenn er jedem ein Eigenthum, eine ausschließliche Berechtigung zu einer gewissen Sphäre, garantirt hat; und diese Eigenthumsvertheilung ist nur dann eine gerechte, wenn sie nach dem Gesetz völliger Gleichheit erfolgt, wenn allen die gleiche Möglichkeit gewährt wird, sich durch Arbeit Annehmlichkeit des Lebens zu verschaffen. Demgemäß verlangt nun Fichte von dem Vernunftstaat die durchgeführteste Organisation der Arbeit. Für jeden einzelnen Erwerbszweig soll genau festgesetzt werden, wie viele sich ihm widmen dürfen; es sollen ebenso die Preise aller Produkte und Fabrikate vom Staat festgestellt werden; und für alle diese Anordnungen soll der Grundsatz maaßgebend sein, daß für die gleiche Arbeit der gleiche Preis bezahlt wird, daß alle bei gleicher Anstrengung gleich viel von den Genüssen des Lebens müssen erwerben können. Weil aber diese Einrichtung voraussetzt, daß das Gesammtvermögen des Staats keinen ihm unbekannten und von ihm unabhängigen Schwankungen unterworfen sei, so soll sich jeder Staat gegen alle andern merkantilisch schlechthin abschließen, und aller Handel mit dem Ausland soll einzig und allein durch den Staat betrieben werden; und damit auch die Summe der umlaufenden Werthzeichen sich gleich bleibe, will Fichte, nach dem Vorbild Lykurg's und Plato's, ein eigenes Landesgeld einführen, das im Ausland nicht angenommen wird —

eine Aufgabe, die einzelne neuere Staaten bekanntlich mit ihrem Papiergeld auf's glücklichste gelöst haben.

Das auffallende und unausführbare dieser Vorschläge, die er auch später wiederholt hat*), wird uns nicht abhalten dürfen, das Verdienst ihres Urhebers anzuerkennen. Fichte ist einer der ersten, wenn nicht der erste, welcher in Deutschland die sociale Frage ernstlich in Angriff genommen hat. Wer uns aber eine wissenschaftliche oder praktische Aufgabe zum Bewußtsein bringt, dem müssen wir auch dann dankbar sein, wenn ihm selbst ihre Lösung noch nicht gelungen sein sollte. Eben dieß ist es ja, was den geistreichen Menschen vom gewöhnlichen unterscheidet, daß wir aus den Irrthümern des einen in der Regel mehr lernen als aus den Wahrheiten des andern; weil diese Irrthümer eben nicht aus willkührlichen Einfällen, sondern aus der Wahrnehmung wirklicher Schwierigkeiten entspringen, die der scharfsichtige entdeckt, während die meisten an ihnen vorbeigehen, und weil uns auch ein verfehlter Lösungsversuch, von einem denkenden Kopf angestellt und folgerichtig durchgeführt, mittelbar, durch Aufdeckung eines falschen Weges, auf den richtigen hinweist. Sodann läßt sich nicht läugnen, daß sich Fichte's Socialismus, bei all seinen Mängeln, doch immer noch weit gesunder und besonnener zeigt, als die meisten von den späteren socialistischen Systemen. Diese gehen in der Regel von der Voraussetzung aus, daß das Eigenthum ein angeborenes Menschenrecht sei, und sie schließen nun aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen, nach natürlichem Recht sollten alle Einzelnen gleich viel Eigenthum haben. In Wahrheit ist aber jedes Eigenthum, ohne Ausnahme, Erzeugniß der Arbeit: selbst was mir vor den Füßen liegt, wird mein Eigenthum erst, wenn ich es aufhebe. Der Mensch hat daher von Hause aus gar kein Eigenthum, sondern nur die Fähigkeit, sich Eigenthum zu erwerben, und aus der natürlichen Rechtsgleichheit aller Menschen folgt nicht, daß allen gleich viel Besitz zukommt, sondern nur, daß allen in gleicher Weise das Recht zusteht, sich zu erwerben, was sie ohne Verletzung fremden Eigenthumsrechts erwerben können. Das Eigenthum selbst dagegen muß nothwendig ebenso un-

*) Vorlesungen von 1812. Nachg. W. W. II, 528 ff. 542 ff.

gleich sein, als die Kraft, die Geschicklichkeit, der Fleiß, die Sparsamkeit und das Glück der Einzelnen, nnd diese Ungleichheit muß in demselben Maaß zunehmen, wie die gesellschaftlichen Zustände sich verwickeln, und wie das angesammelte und sich forterbende Eigenthum, das Kapital, zur gewerblichen Macht wird. Dieß hat Fichte frühzeitig erkannt. Schon in der Schrift über die französische Revolution (S. 121) bemerkt er: „daß alle Menschen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anspruch haben und daß der Erdboden zu gleichen Portionen unter sie zu vertheilen sei, wie einige französische Schriftsteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht blos das Zueignungs- sondern das wirkliche Eigenthumsrecht auf den Erdboden hätte. Da er aber erst durch Zueignung vermittelst seiner Arbeit etwas zu seinem Eigenthum mache, so sei klar, daß der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen dürfe, und daß der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitze.“ Er verlangt deßhalb auch vom Staat nicht, daß er allen seinen Bürgern den gleichen Besitz, sondern nur, daß er allen die gleiche Gelegenheit zum Erwerb verschaffe. Auch diese Forderung ist nun freilich unbegründet. Es ist unrichtig, daß das Eigenthumsrecht auf einem Vertrag beruhe, da vielmehr jeder Eigenthumsvertrag jenes Recht schon voraussetzt. Es ist daher auch unrichtig, daß das Eigenthumsrecht erst im Staat entstehe, sondern der Staat findet es ebenso, wie die Unverletzlichkeit der Person und der Verträge, als ein natürliches Recht der Einzelnen vor, das er nicht zu schaffen, sondern nur zu ordnen und zu beschützen hat. Es ist endlich unrichtig, daß das Eigenthum in dem ausschließenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit bestehe, es besteht vielmehr nur in dem Recht zum ausschließlichen Gebrauch einer bestimmten Sache: das Eigenthumsrecht des Schusters auf sein Leder besteht nicht darin, daß kein anderer Schuhe machen darf, sondern darin, daß er sie nicht aus diesem Stück Leder machen darf. Ebendamit verlieren auch alle die Folgerungen, welche Fichte aus seinen Voraussetzungen ableitet, ihre Beweiskraft: sein ganzes socialistisches Gebäude ermangelt einer naturrechtlichen Grundlage. Daß seine Vorschläge ohnedem in jeder Beziehung unausführbar sind, daß sie allen gesunden volkswirthschaftlichen Grundsätzen widersprechen, daß sie einen Staat wirthschaftlich und moralisch zu

Grunde richten, und ihn vorher noch in ein Zwangsarbeitshaus und eine unerträgliche Polizeianstalt verwandeln müßten, ließe sich leicht zeigen. Nur um so näher liegt aber die Frage, was einen so scharfen Denker die Unhaltbarkeit seiner Voraussetzungen und die Unmöglichkeit seiner Ergebnisse, was einen so freisinnigen Mann das despotische seiner Vorschläge übersehen ließ. Die Antwort wird uns theils durch die Persönlichkeit des Philosophen, theils durch sein System an die Hand gegeben. Durch jene: denn in Fichte's Charakter liegt überhaupt, wie schon früher bemerkt wurde, ein Zug von Unduldsamkeit und Herrschsucht; je fester er von der Wahrheit seiner Ideen überzeugt ist, um so weniger kann er einen Widerspruch dagegen ertragen, um so lieber möchte er sie als allgemeines Gesetz, durch die Staatsmacht, durchführen; sein Liberalismus trägt, wie der gleichzeitige der französischen Revolution, das entschiedene Gepräge der Gewaltsamkeit, er gilt nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen, nicht den Personen, sondern der Idee, und er bedenkt sich deßhalb nicht, die Personen zu dem, was ihm als vernunftnothwendig erscheint, zu zwingen. Durch dieses: denn ein Idealismus, wie der seinige, ist immer despotisch: die Bedingungen der Wirklichkeit sind für ihn nicht vorhanden, Individuen haben dem System gegenüber kein Recht; Fichte verfährt in seiner Theorie aus ähnlichen Gründen absolutistisch, wie Plato, mit dem er auch wirklich theilweise schon durch seinen Socialismus, und durch spätere Vorschläge noch vollständiger zusammentrifft. Was die vorliegende Frage im besonderen betrifft, so kommt in den Härten ihrer Lösung zunächst der Widerspruch zum Vorschein, in welchen sich Fichte durch seine mangelhaften Bestimmungen über das Wesen und die Aufgabe des Staats mit sich selbst verwickelt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß der Staat nicht mehr sei, als eine Vereinigung zum Rechtsschutz, kommt er in der Folge zu der Ueberzeugung, er habe sich auch mit der Fürsorge für die Interessen seiner Angehörigen zu befassen. Weil er sich aber doch zugleich von jener Voraussetzung nicht loszumachen weiß, macht er nun die Interessen selbst zu Rechten und verlangt von dem Staate, daß er ihre Befriedigung ebenso erzwinge, wie er die Achtung der Rechte zu erzwingen verpflichtet und befugt ist. Es sind wenige anscheinend unverfängliche Sätze,

aus denen sein Socialismus sich entwickelt, und eben darin liegt das belehrende seiner Theorie, daß sie uns in ihrer Folgerichtigkeit und ihrer streng wissenschaftlichen Haltung die Punkte, auf deren richtige Fassung es hier ankommt, und die möglichen Irrwege deutlicher, als die meisten verwandten Ausführungen, erkennen läßt.

So weit aber Fichte in derselben thatsächlich über die Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz hinausgeht, so zeigt sich doch seine Staatslehre, so weit wir bis jetzt sind, ihrem Umfang nach in doppelter Hinsicht unvollständig: darin nämlich, daß er die idealen Aufgaben so wenig, als die nationalen Bedingungen des Staatslebens beachtet. Noch in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche er im Winter 1804/5 in Berlin hielt, (WW. VII, 166 f.) erklärte Fichte: „die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden," weil sie in ihrem Wesen unabhängig von ihm seien, und er seinerseits, in seiner Eigenschaft als zwingende Gewalt, sich darauf einrichte, vollständig mit seinen eigenen Mitteln auszukommen. Und in denselben Vorlesungen (S. 212) antwortet er auf die Frage: wie es denn nun gehen solle, wenn ein Staat durch seine Fehlgriffe sich zu Grund richte: „Ich frage zurück: welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören, auf der Höhe der Kultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muß, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgebornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und sich hinwenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns sebst und unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage." Wir finden also

in jenem Jahr noch bei Fichte zwei von den bezeichnendsten Zügen des damaligen Zeitgeistes beisammen: einerseits jene niedrige Ansicht vom Staate, welche die höheren geistigen und sittlichen Interessen von seinem Wirkungskreis ausschließt: andererseits jene weltbürgerliche Geringschätzung der Nationalität und des Vaterlandes, welche uns bei mehreren von den ersten Geistern aus unserem Volke in einer für uns so befremdenden Weise entgegentritt, und eben nur aus den trostlosen politischen Zuständen und der allgemeinen Ertödtung des öffentlichen Lebens in jener Zeit sich begreifen läßt.

Was den Philosophen über diese doppelte Beschränktheit hinausführte, war der Drang der Noth und die Schule der Erfahrung. Als sein Volk vom Feinde bedrängt war, da fühlte er, daß das Vaterland noch etwas anderes sei, als diese Erdscholle, und als der preußische Staat unter der Wucht des Eroberers zusammenzubrechen drohte, da wurde ihm klar, daß er noch eine höhere Aufgabe habe, und daß ihm durch andere Mittel geholfen werden müsse, als durch Gewerbepolizei und Rechtspflege. Kaum ein Jahr nach jenen kosmopolitischen Aeußerungen, als der Krieg des Jahres 1806 unheildrohend heraufzog, hören wir es ihn aussprechen*), daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt geben könne, daß vielmehr in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse; denn wer daran arbeiten wolle, daß der Zweck des menschlichen Daseins in der Menschheit verwirklicht werde, der müsse zunächst in der eigenen Nation an seiner Verwirklichung arbeiten; die eigene Nation aber sei (wie Fichte schon hier auf's wärmste und nachdrücklichste ausführt) für den Deutschen nur die deutsche, es gebe keinen besonderen preußischen Patriotismus, sondern nur einen deutschen. Als dann der Krieg wirklich ausbrach, erbot er sich, die preußische Armee in's Feld zu begleiten, um als Redner auf die Gemüther zu wirken. Nachdem endlich das Waffenglück gegen Preußen entschieden hatte, schloß er sich der Flucht des Hofes nach Königsberg an, und gieng später nach Kopenhagen, um nicht unter französischer Herrschaft in Berlin leben zu müssen. In der Folge mußte

*) In dem ersten der zwei Gespräche über den Patriotismus, welches im Juli 1806 geschrieben ist; Nachg. Werke III, 228 f. 232 f.

er sich doch dazu entschließen; aber er kam nicht, um sich dem Sieger zu unterwerfen, sondern um ihn zu bekämpfen; er glaubte das sicherste Mittel zur Wiederherstellung des Vaterlandes zu kennen, und wie bei ihm immer Erkenntniß und Entschluß Eins war, so beschloß er, sofort und auf jede Gefahr hin an seine Verwirklichung Hand anzulegen. Während Berlin noch vom Feinde besetzt war, im Winter 1807/8, hielt er vor einer zahlreichen Zuhörerschaft, von französischen Aufpassern belauert, jene „Reden an die deutsche Nation," welche als die erste offene Aufforderung zur Erhebung aus dem Unglück mit ihrer männlichen Kühnheit weit über die Grenzen seines Hörsaals und selbst Preußens hinaus eine elektrische Wirkung hervorbrachten. Daß sie der Sieger nicht verhindert und den muthigen Redner nicht verfolgt hat, könnte als ein Wunder erscheinen; es war aber wohl die bekannte napoleonische Verachtung gegen die Ideologen, welche diese Vorträge über Verbesserung der Erziehung, wie sie der Moniteur nannte, ungefährlich erscheinen ließ. Mochten die Deutschen nach ihrer Weise Metaphysik treiben; für das Reich des Weltbezwingers, schien es, sei davon nichts zu befürchten.

In diesen Reden macht nun Fichte den obenbezeichneten doppelten Fortschritt, daß er die höheren Bildungszwecke, und daß er die Nationalität in sein Staatsideal mitaufnimmt. Und zwar fällt beides jetzt für ihn schlechthin zusammen. Der Staat muß sich die sittliche Bildung zum höchsten Zweck setzen, weil nur durch sie Deutschland geholfen werden kann, und Deutschland muß wiedergeboren werden, weil sonst alle wahrhafte Bildung in der Welt aussterben würde. Noch drei Jahre zuvor, in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, hatte Fichte von seiner Zeit ein sehr unvortheilhaftes Bild entworfen. Er hatte sie in ihrer selbstgefälligen und selbstsüchtigen Aufklärung als das Mittelglied zwischen zwei Welten bezeichnet, der des dunkeln Vernunftinstinkts und derjenigen der selbstbewußten Freiheit; als die Epoche der Befreiung, nicht allein von der äußeren Auktorität, sondern auch von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt; als das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; als den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit

(WW. VII, 18). Die neuen Vorlesungen eröffnet er mit der Erklärung (ebd. 264 f.): sein Zeitalter mache mehr, als irgend ein anderes, Riesenschritte. Der Zeitabschnitt, den er vor drei Jahren geschildert, sei in Deutschland (er sagt nur: „irgendwo") vollkommen abgelaufen und beschlossen. Die Selbstsucht habe hier durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren habe. Erheben könne sich Deutschland aus diesem Zustand lediglich unter der Bedingung, daß ihm eine neue Welt aufgienge und zwar eine solche, die der herrschenden Gewalt unvernommen bliebe. Diese neue Welt und ihren wahren Eigenthümer will er seinen Zuhörern, und in ihnen allen Deutschen, ohne Unterschied, zeigen, und die Mittel zu ihrer Erzeugung angeben. Er will sein Volk von dem Schmerz über den erlittenen Verlust zu klarer Besonnenheit und Betrachtung erheben, er will es lehren, sich durch diesen Schmerz zum Entschluß und zur That anspornen zu lassen; er will ihm die Wahrheit als unumstößliche Ueberzeugung einprägen, daß kein Mensch und kein Gott und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen ihm helfen könne, sondern daß es selber allein sich helfen müsse, wenn ihm geholfen werden solle. In glühenden Worten wendet er sich an alle Deutsche, welchem Stamme sie angehören, an die Alten, wie an die Jungen, an die Geschäftsmänner, die Gelehrten, die Fürsten, die Bürger, er beschwört sie, einen letzten und festen Entschluß zu fassen, zu wählen zwischen der Knechtschaft und der Freiheit, der Ehre und der Schande, zu handeln, als ob jeder einzelne allein da sei und alles allein thun müsse, nicht von der Stelle zu gehen, ehe die Gewißheit des dereinstigen Sieges gewonnen sei. Wenn unser Volk dieses Entschlusses fähig sei und den rechten Weg einschlage, dann, ist er überzeugt, werde nicht allein Deutschland sich wieder erheben, sondern es werde überhaupt eine neue Weltzeit, ein besseres Zeitalter für die Menschheit anbrechen. So wird ihm gerade die tiefste Erniedrigung seines Volkes zum Anlaß der stolzesten Hoffnung; wie sich den Propheten des alten Bundes an die Zeiten des äußersten öffentlichen Unglücks die höchsten Erwartungen knüpften, so ist auch in ihm der Glaube an das Vaterland so unüberwindlich, daß ihm gerade seine politische Vernichtung

zum Beweis einer sicher bevorstehenden Wiedergeburt dienen muß, in der von Deutschland das Heil der Welt ausgehe.

Näher stützt sich dieser Glaube auf die Ueberzeugung, daß die Sache der Menschheit unmöglich verloren sein könne, daß sie ihre geschichtliche Bestimmung erreichen müsse, so gewiß ein Gott sei und in der Geschichte regiere. Dieß vermöge sie aber nur durch ächte Bildung, und eine solche könne von keinem andern Volk ausgehen, als dem deutschen. Die Deutschen allein — auf diese etwas zweifelhafte Deduktion gründet Fichte den Anspruch, welcher ihm in Wahrheit natürlich als patriotisches Postulat vor aller Deduktion feststeht — sie allein unter allen neueren Kulturvölkern haben ihre Sprache rein aus sich selbst und ihrem gemeinsamen Volksleben heraus stetig entwickelt, alle romanischen Stämme haben die ihrige erst durch Uebertragung einer fremden, und zwar einer selbst schon halb abgestorbenen Sprache erhalten; jene „reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige", diese „eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache" (WW. VII, 325). Zwischen beiden findet daher in Betreff ihrer ganzen Bildung und Denkart, deren wichtigster Träger und Vermittler die Sprache ist, gar kein Vergleich statt. Nur bei den Deutschen greift die Geistesbildung in's Leben ein, bei den andern geht jedes von beiden seinen Gang für sich fort. Jenen ist es mit aller Bildung rechter eigentlicher Ernst, diesen ist sie ein genialisches Spiel; diese haben Geist, jene zum Geiste auch noch Gemüth; jene treiben alles mit redlichem Fleiß und Ernst, diese lieben es, sich im Geleise ihrer glücklichen Natur gehen zu lassen; bei jenen ist das Volk im ganzen bildsam, und alle Bildung ist volksthümlich, bei diesen scheiden sich die gebildeten Stände vom Volke und machen es zum blinden Werkzeug ihrer Pläne (S. 327 ff.). Nur bei den Deutschen findet sich noch Ursprünglichkeit und Liebe zur Freiheit, nur bei ihnen Glaube an Freiheit und an ein ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts: alle ursprünglichen Menschen, wenn sie als Volk betrachtet werden, sind das Urvolk, das Volk schlechtweg, sind Deutsche. Alle dagegen, die sich darein ergeben, ein zweites und abgestammtes zu sein, ein bloßer Anhang eines ursprünglicheren Lebens, ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon ver-

stummten Stimme, alle diese sind Fremde und Ausländer. „Was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns thun. Was an Stillstand, Rückgang und Cirkeltanz glaubt, oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt (ein Hieb gegen Schelling und die Naturphilosophie), dieses, wo es auch geboren sei, und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne" (S. 374 ff.). Es wäre übel angebracht, hier mit dem Philosophen über die geschichtliche Richtigkeit seiner Behauptungen zu rechten: das gehört gerade zu seiner eigensten Natur, daß er sich bei dem geschichtlichen als solchem nicht beruhigt, sondern jedes gegebene zur Darstellung eines allgemeinen Begriffs idealisirt; es hieße die Bedürfnisse jener Zeit verkennen, wenn man einem Fichte oder Arndt oder sonst einem von ihren Gesinnungsgenossen die nationale Selbstüberhebung verübeln wollte, die sich in ihren Schriften ausspricht: unser Volk hatte es in der That nöthig, daß es sich für mehr hielt, als es war, daß es nach dem höchsten griff und das größte sich zutraute, wenn es sich aus der tiefsten Entwürdigung auch nur zu dem erheben wollte, was es ohne alle Frage sein konnte. Und hiefür dient auch Fichte seine hohe Ansicht von den Deutschen. Weil das deutsche Volk das einzige wahrhafte Kulturvolk ist, weil Ursprünglichkeit und Freiheit, wahre Geistesbildung und Sittlichkeit, ächte Religiosität und Wissenschaft nur bei ihm zu finden sind, ist das Schicksal der Menschheit an sein Schicksal gebunden, und so unfehlbar die Menschengeschichte ihrem Ziel entgegenschreitet, so unfehlbar muß das Volk erhalten bleiben, das sie allein auf diesen Weg führen kann. Das Mittel zu seiner Erhaltung wird aber nur in dem liegen können, worin seine Größe und sein eigenthümlicher Vorzug überhaupt liegt. Die allgemeinste und planmäßigste Entwicklung der deutschen Eigenthümlichkeit, die Heranbildung des ganzen Volkes zur Freiheit, zur Selbstthätigkeit, zur Sittlichkeit, zu wahrhafter Erkenntniß und zu einem auf klarer Erkenntniß ruhenden Handeln — mit Einem Wort, eine

durchgreifende, von festen philosophischen Grundsätzen geleitete, planmäßige Nationalerziehung der Deutschen ist das Heilmittel, welches Deutschland aus den Fesseln der Fremdherrschaft, unser ganzes Geschlecht aus der Gefahr des Verwilderns und Verkommens erretten soll. — Die Philosophie, welche Fichte dieser Volkserziehung zu Grunde gelegt wissen will, ist natürlich seine eigene; denn wie er in Kant den Begründer der wahren Philosophie verehrt, so ist er überzeugt, daß er selbst der einzige sei, der Kant verstanden und sein Werk im rechten Sinn fortgesetzt habe; und wie er nun die praktische Bedeutung und Wirkung der Philosophie stark zu überschätzen gewohnt ist, so scheut er sich nicht, von jener allein wahren Lehre zu versichern, daß sie „die Schöpfung erst geendet, die Menschheit auf ihre eigenen Füße gesetzt und sie von aller Bevormundung durch das Ungefähr mündig erklärt habe"*). Den richtigen pädagogischen Standpunkt aber, sich immer an die Selbstthätigkeit des Zöglings zu wenden, nichts bei ihm durch mechanisches Anlernen, alles durch Anwendung und Entwickelung seiner eigenen Kräfte zu bewirken, hat zuerst, wie Fichte glaubt, Pestalozzi gefunden. Fragen wir weiter, wie sich Fichte's Forderung in einem Volke durchführen lasse, so verlangt der Philosoph hiefür eine durchgreifende Verdrängung der Familienerziehung durch die öffentliche. Als ihr letztes Ziel endlich und ihre unausbleibliche Folge betrachtet er eine Herrschaft des Lehrstandes, deren bestimmtere politische Form (Wahlmonarchie oder Aristokratie) ihm selbst zu überlassen sei. Es sind dieß ähnliche Vorschläge, wie die der platonischen Republik. Auch hier soll ja dem drohenden Untergang eines Volkes durch die Erziehung auf wissenschaftlicher Grundlage vorgebeugt werden; für diesen Zweck wird alle Staatsgewalt den Philosophen in die Hand gegeben, und mit dem Familienleben wird auch die Familienerziehung aufgehoben. Soweit der platonische Idealismus in seinem wissenschaftlichen Charakter von dem fichte'schen abliegt, so nahe berührt er sich mit ihm in seinen politischen Ideen. Doch sind Fichte's Vorschläge theils an sich selbst

*) Gespr. üb. Patriot. Nachg. WW. III, 231. Aehnliches findet sich aber sowohl in den Reden an die deutsche Nation als anderwärts öfters.

maaßvoller als die platonischen, theils wird auch ihre Verwirklichung nicht von Zwang oder gewaltsamem Umsturz, sondern von der allmählich wirkenden Kraft der Ueberzeugung erwartet. In diesem Sinne war es, daß sich Fichte für die Stiftung der Berliner Universität begeisterte, zu deren eifrigsten Förderern er gehört hat: ein neues besseres Geschlecht sollte herangebildet, das deutsche Volk sollte durch Wissenschaft und Erziehung verjüngt werden; dann erst, glaubte Fichte, sei auf einen erfolgreichen Kampf gegen seine Unterdrücker zu hoffen. Die Generation, der er selbst angehörte, gab er verloren, nur für die kommende Zeit wollte er zu besseren Zuständen den Grund legen.

Es war ein Glück für Deutschland, daß das Schicksal, gegen unser Volk gütiger als gegen die Griechen, mit seiner politischen Wiederherstellung nicht gewartet hat, bis die Ideen des Philosophen verwirklicht wären. Fichte selbst hat zwar diese Ideen nie aufgegeben; dieß hielt ihn aber natürlich keinen Augenblick ab, sich an dem Befreiungskampf des Jahres 1813 mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens zu betheiligen. Auch durch persönliche Dienstleistung wünschte er, wie i. J. 1806, sich nützlich zu machen, indem er das Hauptquartier als Feldprediger begleitete; doch wurde dieses Anerbieten dießmal so wenig, wie früher, angenommen. Um so mehr suchte er, soweit der Kriegsdienst noch eine Zuhörerschaft übrig gelassen hatte, durch Vorlesungen zu wirken, in denen er nach seiner Weise die augenblickliche Lage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu betrachten, die nothwendigen Entschlüsse durch deutliche Begriffe zu befestigen, die Begeisterung über sich selbst aufzuklären und durch diese Selbsterkenntniß zu veredeln sich bemühte. In den Vorträgen „über die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Ververnunftreiche" (Sommer 1813) werden nicht blos die früheren Gedanken über Nationalerziehung und Staatsverfassung, über das Ziel der Geschichte und die Bestimmung unseres Volkes (wie theilweise schon früher in der Rechtslehre von 1812) wiederholt, sondern sie werden auch durch Untersuchungen, welche sich unmittelbar auf die Zeitlage beziehen, erweitert. Fichte spricht über gerechten und unrechtmäßigen Krieg; er erkennt als einen gerechten allein den Volkskrieg, in dem es sich um die Erhaltung und die höchsten Güter einer Nation

handelt; er fordert, daß in einem solchen Kriege schlechthin alles geopfert, daß er von jedem Einzelnen und von dem Ganzen mit Anspannung aller Kräfte, als ein Kampf auf Leben und Tod, ohne Friede oder Vergleich geführt werde. Er spricht mit tiefer Verachtung von jener erbärmlichen Schwäche, welche früher Preußens jähen Fall herbeigeführt hatte; er verlangt, daß man die Charakterkraft und die Hülfsmittel des Feindes nicht unterschätze, daß man sich ihm gegenüber auf die äußersten Anstrengungen gefaßt mache. Napoleon ist ihm der Mann, in dem alles böse, gegen Gott und Freiheit feindliche, was seit Beginn der Zeit von allen Tugendhaften bekämpft worden, in dem aber auch alle Kraft des Bösen zusammengedrängt ist. Er ist eine Ruthe in der Hand Gottes, aber freilich nicht dazu, „daß wir ihr den entblößten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern daß wir dieselbe zerbrechen" (WW. IV, 417 ff.). Alle Bestandtheile menschlicher Größe sind in ihm: der klarste Verstand, der unerschütterlichste Wille, die vollkommene Kenntniß der Nation, über die er sich der Herrschaft bemächtigt hat. Er wäre der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung ihrer sittlichen Bestimmung in seinen Geist gefallen wäre; jetzt ist er ihre Geißel. Von Einer großen Leidenschaft beherrscht, setzt er alles für seine Herrschaft ein; alle Schwächen der Menschen werden seine Stärke: wie ein Geier schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maaßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zu Nutze zu machen. Die Schwächen anderer Herrscher wandeln ihn nicht an; sein Leben und alle Bequemlichkeit desselben setzt er daran: er will Herr der Welt sein, oder nicht sein. Auf beschränkende Verträge läßt er sich nicht ein, Ehre und Treue sind für ihn nicht vorhanden; es giebt nichts, was ihm Einhalt thun kann, als eine Stärke, die der seinigen überlegen ist. Was bisher gegen ihn aufgetreten ist, hatte einen bedingten Willen, blos berechnende Klugheit; zu besiegen ist sein absoluter Wille nur durch einen absoluten Willen, seine Begeisterung für die Herrschaft nur durch die stärkere für die Freiheit (S. 426 ff.). So schildert Fichte den Gegner, und wer möchte läugnen, daß die Schilderung zutrifft? So faßt er die Aufgabe des großen Kampfes

auf, und man wird ihm zugestehen müssen, daß er sein Ziel begriffen, daß er männlich dafür mitgewirkt hat. Sein Ende sollte er nicht erleben. Fichte's Gattin ward bei der Pflege von Verwundeten, zu der er selbst sie ermuntert hatte, vom Lazarethfieber ergriffen. Sie genas, aber sie trug die Krankheit auf ihren Mann über, der ihr am 27. Jan. 1814 erlag. Einen seiner letzten lichten Augenblicke hatte die Nachricht von Blücher's Rheinübergang und dem raschen Vordringen der Verbündeten in Frankreich verschönert. Er starb, wie sein Geistesverwandter Schiller, in voller Manneskraft und mit Plänen für bedeutende Arbeiten beschäftigt: er hatte das 52. Lebensjahr noch nicht vollendet. Aber fast möchte man das Geschick preisen, daß es ihm die Täuschungen der nächstfolgenden Periode erspart hat, daß er davon verschont blieb, die Früchte der herrlichsten Volkserhebung von dem Unverstand vergeudet, von der Erbärmlichkeit und der Selbstsucht vergiftet zu sehen; daß er die bittere Erfahrung nicht machen durfte, welche so manche von den Besten in Deutschland in einer traurigen Zeit der Reaktion gemacht haben: für die reinste und vollste Hingebung an die vaterländische Sache mit Kränkung und Verfolgung belohnt zu werden; daß er die Schmach nicht erlebte, das kühne Manifest der Freiheitskriege, die Reden an die deutsche Nation, auf dem Schauplatz ihres Ruhmes geächtet, seinen Namen neben dem Schleiermachers auf die Liste der Uebelgesinnten gesetzt zu wissen. Nachdem er für sein Volk und für die Menschheit gelebt hatte, ist er noch in der Blüthezeit der vaterländischen Begeisterung in ihrem Dienste gestorben.

Sein philosophisches System ist schon längst von jüngeren und reiferen Leistungen überholt. Auch seine politischen Theorieen werden so, wie er sie aufgestellt hat, keinen Anhänger mehr zählen. Aber noch lange Jahre wird man auch da, wo man ihm widersprechen muß, und vielleicht da gerade am meisten, von ihm lernen können, und wenn der Schriftsteller je vergessen werden könnte, wäre immer noch der Mann werth, daß sein Andenken stets auf's neue aufgefrischt werde. Die Menschen sind selten, welche das Gute so unverfälscht und kräftig wollen, wie Fichte; welche so ganz im Aether der Idee leben, die Bergluft der Freiheit so rein athmen; welche sich eine Sache so rückhaltslos hinzugeben, so rastlos in ihrem Dienst

zu arbeiten, so furchtlos für sie einzustehen die Willensstärke besitzen. Mit einem solchen in Berührung zu treten, darf niemand bereuen, und wer immer ihn unbefangen auf sich wirken läßt, der wird schließlich, wenn er von innerer Noth oder von äußerer Gewalt bedrängt ist, mit den Worten des Dichters dankbar und gekräftigt ausrufen können: „Weg die Fesseln! Deines Geistes hab' ich einen Hauch verspürt".

8.

Friedrich Schleiermacher.

Zum zwölften Februar.

Der zwölfte Februar hat zweimal in diesem Jahrhundert der deutschen Wissenschaft Männer von epochemachender Größe geraubt. Den 12. Februar 1804 starb Immanuel Kant; an demselben Tage, dreißig Jahre später, Friedrich Schleiermacher. Der eine ist der Reformator unserer Philosophie, der andere der unserer Theologie; und beide sind dieß auf analogem Wege geworden, und nehmen zu ihren Vorgängern und Nachfolgern eine analoge Stellung ein. Wie Kant die Philosophie seiner Zeit zwischen der leibnitz-wolffischen Metaphysik und dem englisch-französischen Empirismus getheilt fand, so fand Schleiermacher die Theologie zwischen Supranaturalismus und Rationalismus getheilt. Wie jener den Streit der philosophischen Standpunkte auf kritischem Wege, — durch Bestimmung der Grenzen, innerhalb deren jeder von beiden berechtigt sei, und des Beitrags, den jeder für unser Erkennen leiste, — zu schlichten suchte: so sehen wir auch diesen bemüht, die richtige Mitte zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, zwischen der „mystischen" und der „empirischen" Auffassung des Christenthums, zwischen „Doketismus" und „Ebjonitismus", „Manichäismus" und „Pelagianismus" zu finden, indem er untersucht, inwieweit jedes von diesen Elementen berechtigt, in welcher Weise und welchem Maaß es durch das entgegengesetzte zu beschränken und zu ergänzen sei. Wie aber bei Kant diese kritische Scheidung und Verknüpfung der philosophischen

Principien dadurch bedingt ist, daß er sie auf das menschliche Selbstbewußtsein, als ihre einheitliche Wurzel, zurückführt, so erkannte Schleiermacher in dem religiösen Bewußtsein die Quelle, auf welche alle dogmatischen Vorstellungen und Standpunkte zurückzuführen sind, die Norm, an der ihre Wahrheit und Geltung zu messen ist. Auch darin gleichen sich endlich die beiden Männer, daß ihre geschichtliche Bedeutung weit über die Grenzen ihrer Systeme und Schulen hinausgeht. Wie Kant's ächteste Schüler nicht diejenigen gewesen sind, welche beim kantischen Kriticismus als solchem stehen blieben, sondern die, welche ihn über sich hinaus fortbildeten, nicht die Schulze, Jacob, Kiesewetter u. s. w., sondern die Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel: so ist auch Schleiermacher nicht von denen am gründlichsten verstanden worden, und er hat nicht durch die am bedeutendsten gewirkt, welche an den Formeln seiner Dogmatik festhielten, sondern weit mehr durch diejenigen, welche diese mit aller Schärfe geprüft, die Widersprüche in seinem System aufgedeckt, die unvereinbaren Bestandtheile desselben zersetzt, seinen Buchstaben durch seinen Geist widerlegt, und ebendamit auch seinen Geist weiter, als Schleiermacher selbst es vermocht hatte, entwickelt haben. Und wie Kant nicht blos die Philosophie, sondern die ganze Bildung des deutschen Volkes, sein wissenschaftliches, sittliches und religiöses Leben, mit neuen geistigen Kräften befruchtet hat, so geht auch Schleiermacher's Einfluß so wenig als der Werth und Gehalt seiner Persönlichkeit, in seinem dogmatischen System auf.

Schleiermacher war nicht allein der größte Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat; nicht allein der Kirchenmann, dessen große Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden, und eben jetzt aus tiefer Verdunklung sich auf's neue zu erheben begonnen haben; nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer: Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat; ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniß der

griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind; ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preußens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in vielen ein ganz neues geistiges Leben wach gerufen hat.

Eine so vielseitige Individualität läßt sich noch weniger, als jede andere, mit einer allgemeinen Formel, welche es auch sei, umfassen: sie läßt sich nur geschichtlich, aus der Gesammtheit der Bedingungen, unter denen sie sich entwickelt hat, verstehen.

Was uns nun an dieser Individualität vor allem entgegentritt, das ist eine in ihrer Art einzige Verbindung entgegengesetzter und scheinbar widersprechender Eigenschaften. Neben einer vielseitigen Empfänglichkeit eine haarscharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit; neben einem tiefen, leicht erregbaren und feinen, allem, was den Menschen ergreifen kann, offenstehenden Gefühl ein eindringender, zersetzender Verstand; neben einer lebendigen, warmen, oft fast überschwänglichen Begeisterung eine immer wache, selbstbewußte, jeden Schritt seines inneren Lebens begleitende Reflexion; neben einer rastlosen, vielgeschäftigen Beweglichkeit, ein fest zusammengefaßter, mit ruhiger Sicherheit in sich beharrender Wille. Wir müssen annehmen, daß diese Eigenschaften schon ursprünglich in Schleiermacher's Natur angelegt waren, auch noch ehe er sie durch die Arbeit und Erfahrung seines Lebens zum Charakter entwickelt hatte; wogegen ihm manche sonstige Begabung ohne Zweifel von Anfang an in geringerem Maaße verliehen war. Um z. B. ein Dichter oder ein Künstler zu werden, hätte er mit einer reicheren Fülle der anschauenden Phantasie, mit mehr Unmittelbarkeit und weniger Reflexion ausgerüstet sein müssen; so wie er war, konnte er wohl wissenschaftliche und rednerische, aber keine dichterischen Kunstwerke hervorbringen.

Zu dieser Naturanlage kommen sodann die mannichfachen Einwirkungen der Lebens- und Bildungsverhältnisse, die Schleiermacher durchlief. Da konnte zuerst die verständige Liebe der Mutter, die strenggläubige und doch von der kantischen Philosophie nicht unberührt gebliebene Denkweise des Vaters, die sittliche Tüchtigkeit beider, in dem Knaben einen guten Grund legen. Die Brüdergemeinde, deren Erziehungsanstalten ihn beim ersten Beginn des Jünglings-

alters aufnahmen, hat auf die Entwickelung seines religiösen Gefühls so nachhaltig eingewirkt, daß er selbst noch in späteren Jahren sich als einen „Herrnhuter höherer Ordnung" bekennen konnte; zugleich lernte er aber auch hier durch eigene schwere Erfahrung die Fesseln kennen, in welche eine engherzige, weltscheue Frömmigkeit einen höher strebenden Geist schlägt. Daß er diese Fesseln zersprengte, daß sich bald nach dem Beginn seines neunzehnten Lebensjahres sein Austritt aus der Brüdergemeinde entschied, dieß hatte er nächst dem eigenen Nachdenken hauptsächlich den Anregungen zu verdanken, mit welchen das klassische Alterthum seinen empfänglichen Geist befruchtete; und auch für seine weitere Entwickelung waren die Alten, und Plato vor allen, dem er in so mancher Hinsicht wahlverwandt ist, von der eingreifendsten Bedeutung. Dazu kamen weiter die neueren Philosophen, Spinoza und späterhin Schelling, Kant, Fichte und Jacobi, während er gleichzeitig als Theolog den kritischen Geist eines Lessing und Semler in sich aufnahm. In der Folge — seit dem Jahr 1797 — trat er mit F. Schlegel und den Freunden desselben in einen Verkehr, dessen Spuren nicht blos in dem hervortreten, was an Schleiermacher's ethischer und religiöser Weltansicht romantisch zu nennen ist, sondern auch in dem Ernst, mit dem er die Verirrungen der Romantik in sich selbst niedergekämpft, und ihre phantastischen Neigungen durch klare Verständigkeit überwunden hat. Nehmen wir dazu die wissenschaftlichen Studien des Theologen, die Anforderungen und Rückwirkungen des Predigtamts, welchem sich Schleiermacher von Anfang an aus eigenem Bedürfniß, mit Liebe und Eifer gewidmet hat; schlagen wir auch jene vielen und theilweise sehr engen persönlichen Verbindungen nicht zu gering an, die er namentlich mit geist- und gemüthvollen Frauen unterhielt, — so werden wir uns eine ungefähre Vorstellung von den Bildungsstoffen machen können, welche der vielseitige Mann in sich verarbeitet, von den Elementen, deren vereinigte Wirkung ihn gezeitigt hat.

Doch die ausführliche Veranschaulichung dieses Bildungsprozesses müssen wir dem künftigen Biographen Schleiermacher's überlassen; hier soll nur der Versuch gemacht werden, in kurzen Zügen

ein Bild seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit und seines Systems zu entwerfen.

Auch die nun, welche bisher Schleiermacher's wissenschaftliche Bedeutung nur von weitem beachtet, ja sie am ehesten werden sich in den ersten Zug dieses Bildes finden. Niemals hat Schleiermacher die religiöse und theologische Grundlage seiner Bildung verlassen oder verläugnet. In jener Zeit der Zweifel, da er sich unter inneren Wehen von der Brüdergemeinde und der überlieferten Dogmatik losrang, dachte er allerdings daran, sich dem Lehrfach zu widmen, wenn sich seine Ueberzeugungen nicht änderten; aber Theologie wollte er doch studiren, schon um mit sich selbst in's reine zu kommen, und als er sie studirt hatte, fand er keinen Grund, sich etwas anderes, als die Predigerthätigkeit zu wünschen. Als er in Berlin mit der Jüdin Henriette Herz in täglichem Verkehr stand und für F. Schlegel schwärmte, war er Prediger an der Charité; kurz vor den Briefen über die Lucinde erschien von ihm ein Band Predigten, und mitten aus seiner romantischen Periode heraus schrieb er die Reden über die Religion, mit der ausgesprochenen Absicht, die Gebildeten des Jahrhunderts zur Frömmigkeit zurückzuführen. Diese Frömmigkeit war nun allerdings damals weniger positives Christenthum, als philosophische Mystik; oder genauer: das christliche darin hatte sich auf die elementare Gestalt des Gefühls zurückgezogen, es war ein Christenthum ohne Dogmatik, und selbst der Mittelpunkt des späteren schleiermacher'schen Systems, die Person Christi, ist dem Redner noch keineswegs unentbehrlich. Das wesentliche im Christenthum ist ihm hier erst die Idee, daß alles Endliche einer höheren Vermittelung bedürfe, um mit der Gottheit zusammenzuhängen; von Christus dagegen heißt es, nie habe dieser sich für den einzigen Mittler ausgegeben, nie verlangt, daß man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern umgekehrt um dieser willen auch jene; und demgemäß erklärt denn auch Schleiermacher folgerichtig, wer von demselben Hauptpunkte mit Christus ausgehe, der sei ein Christ, möge er auch historisch seine Religion aus sich selbst oder von irgend einem anderen ableiten; ob dem Einzelnen Christus als Mittler genüge, oder ob er Heilige als solche neben ihn stelle, oder sich selbst oder dieß und jenes für sich zu Mittlern erkläre, — das Princip sei

ächt christlich, so lange es frei sei. So wird auch von den „heiligen Schriften" gesagt, sie seien Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem anderen Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden. Und von dem Christenthum im ganzen wird versichert, es begehre durchaus nicht, die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit zu werden, es verschmähe diese beschränkende Alleinherrschaft, es würde gern andere und jüngere, wo möglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich hervorgehen sehen. Aber dennoch sind diese Reden nicht allein vom Geist der Frömmigkeit, sie sind auch vom Geist des Christenthums durchdrungen. Hat auch die Person Christi hier noch nicht die gleiche Bedeutung für Schleiermacher gewonnen, wie später, so ist es doch im übrigen nicht schwer, die leitenden Gedanken seiner Dogmatik schon in den Reden zu erkennen: das absolute Abhängigkeitsgefühl, den Gegensatz der Sünde und Gnade, die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit, die Nothwendigkeit der religiösen Gemeinschaft, den Determinismus und zugleich den Universalismus der Erwählungslehre. Schleiermacher ist selbst in seiner romantischen Periode wesentlich Theolog und zwar christlicher Theolog.

Seine Theologie hat aber freilich einen anderen Charakter als die der gewöhnlichen Theologen. Die Religion, so wie er sie auffaßt, hat es nicht mit einem besonderen Gebiete neben anderen zu thun; die Beziehung des Menschen zur Gottheit betrifft nicht blos einen Theil seiner Lebensthätigkeiten, so daß sie andere außer sich hätte, sondern das Ganze: alle gesunden Gefühle sind religiöse, alles, was der Mensch thut, und alles, was ihm widerfährt, kann und soll unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt werden, seine ganze Persönlichkeit soll vom Geist der Frömmigkeit durchdrungen, eben deßhalb aber auch schlechterdings nichts, was in den Bereich seines persönlichen Lebens fällt, vom Gebiet der Religion ausgeschlossen sein. Der Gegensatz des religiösen und nichtreligiösen, des geistlichen und weltlichen, des christlichen und nichtchristlichen liegt nach Schleiermacher nicht in den Gegenständen, sondern nur in der Art, wie wir sie behandeln, und nur der Mangel an wahrer Frömmigkeit, nur eine unfromme Engherzigkeit kann uns einzelnes als ein solches erscheinen lassen, was mit unserem religiösen Leben

in keinem Zusammenhang stände und einer religiösen Auffassung unwürdig oder unfähig wäre. Auch der Theolog wird sich daher nicht darauf beschränken dürfen, sein besonderes Fach als ein besonderes zu betreiben; seine höhere Aufgabe wird vielmehr gerade darin bestehen, daß er die Religion, in richtiger Erkenntniß ihres Wesens, in alle Beziehungen des menschlichen Lebens einführe, daß er alles Wirkliche in ihrem Lichte betrachte, daß er die religiöse Idee zu einer umfassenden Weltanschauung entwickle. Die Theologie darf sich, mit Einem Wort, auf diesem Standpunkt mit der sonstigen Wissenschaft und Bildung nicht blos nicht in Widerspruch setzen, sondern sie muß dieselbe auf's umfassendste in sich aufnehmen; und hat sie es zunächst freilich nur mit dem religiösen Leben zu thun, gehören insofern philosophische, naturwissenschaftliche, philologische, historische Untersuchungen als solche nicht in ihren Bereich, so darf doch dem Theologen keines von diesen Gebieten fremd bleiben, weil er sonst unmöglich der Aufgabe genügen könnte, alles Menschliche religiös zu behandeln: — nur die vielseitigste Bildung macht eine Theologie, wie sie Schleiermacher verlangt, möglich.

Diese Grundsätze wurzeln tief in Schleiermacher's Natur und Entwicklung. Ein so beweglicher, für die mannichfaltigsten Anregungen so empfänglicher Geist konnte sich nicht in der herkömmlichen Weise auf ein Fachstudium beschränken, eine so einheitlich angelegte, so fest in sich geschlossene Individualität konnte ebensowenig die verschiedenen Bildungselemente, welche sie in sich aufnahm, zusammenhangslos neben einander liegen lassen, ohne sie auf einen bestimmten inneren Einheitspunkt zu beziehen. Daß aber dieser Einheitspunkt für ihn die Religion war, daß er dieser „Virtuose der Frömmigkeit" wurde, der er gewesen ist, dafür wirkte sein ganzer Bildungsgang mit seiner Naturanlage zusammen. War er doch gerade in den entscheidenden Jahren des Uebergangs vom Knaben zum Jüngling Zögling einer Gemeinde, die alles in der Welt, kleines und großes, aus religiösen Gesichtspunkten zu betrachten und unmittelbar auf den göttlichen Willen zurückzuführen gewohnt war, in welcher das religiöse Gefühlsleben mit einseitiger Innigkeit gepflegt wurde; war ihm doch später durch seine Theologie und sein Predigtamt fortwährend die Aufforderung gegeben, an allem

die religiösen Beziehungen hervorzukehren. Schleiermacher ist der religiösen Weltansicht, welche ihn in seiner Jugend beherrscht hatte, auch als Mann treu geblieben, aber er hat sie weit über die Schranken hinaus erweitert, innerhalb deren er sich damals bald so beengt fühlte. Die Religion blieb ihm eine Sache des Gefühls, wie sie ihn zuerst in der Gestalt eines frommen Gefühlschristenthums tiefer ergriffen hatte; aber statt sich auf den engen Kreis der herrnhutischen Theologie zu beschränken, schloß sich sein religiöses Gefühl mit der umfassendsten Empfänglichkeit der Welt auf, um sich von allem zu nähren, was sich ihm großes und schönes darbot. Er fuhr fort, alle Dinge und alle Lebenserfahrungen der religiösen Auffassung zu unterwerfen, wie er es als Herrnhuter gethan hatte; aber jetzt nicht mehr, indem er den fremdartigen Maaßstab einer positiven Dogmatik an sie anlegte, sondern indem er mit freiem Sinn gerade in ihrer eigenthümlichen Natur ihre religiöse Bedeutung erkannte. Er wollte Christ sein, aber eben nur indem er Mensch sei: das christliche war ihm nicht mehr ein besonderes neben dem allgemein menschlichen, sondern dieses selbst in seiner höchsten Vollendung. Eben damit erweiterte sich aber seine Theologie zur Philosophie, und es waren ihm nicht allein für sein theologisches System, sondern auch unmittelbar für sich selbst, und insbesondere für die Reinigung, die Erweiterung und die Stärkung seines religiösen Lebens, die allgemein wissenschaftlichen Untersuchungen, unentbehrlich denen er einen so bedeutenden Theil seiner Geisteskraft gewidmet hat.

Wollen wir nun etwas genauer auf Schleiermacher's Philosophie eingehen, so müssen wir vor allem die verschiedenartigen Bestandtheile unterscheiden, die sich in ihr durchdringen. So viel auch die Philosophie dem seltenen Mann zu verdanken hat: ihm selbst war sie doch weder die einzige noch die höchste Lebensaufgabe. Für ihn handelte es sich weit weniger darum, ein philosophisches System aus Einem Guß zu gestalten, als sich selbst durch Philosophie zu bilden, und eine wissenschaftliche Grundlage für seine Theologie zu gewinnen: er ist als Philosoph Eklektiker, wenn auch einer der geistreichsten und selbständigsten Eklektiker,

die es gegeben hat. Näher sind es drei oder vier Elemente, die seiner philosophischen Weltansicht zu Grunde liegen.

Zuerst jener Pantheismus, der unserem Theologen schon frühe, trotz aller Protestationen, den Vorwurf des Spinozismus zugezogen hat. Und der Sache nach nicht mit Unrecht, so viel Mißverstand auch im einzelnen mitunterlief. Gott und die Welt sind nach Schleiermacher nur verschiedene Ausdrücke für den gleichen Werth: Gott ist das Eine gegensatzlose Wesen aller Dinge; dasselbe Wesen, in der Gesammtheit der Erscheinungen sich darstellend, ist die Welt; und es kann deßhalb weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott gedacht, es kann auf keiner von beiden Seiten etwas anderes, als die unabänderliche Nothwendigkeit des Absoluten angenommen werden. Gott ist nicht ein allmächtiger Wille außer und über der Welt, der nach freiem Belieben in sie eingreift, er ist nur das unendliche Wesen der Welt selbst; Schleiermacher hat nicht blos die Mehrheit göttlicher Eigenschaften, nicht blos die Unterschiede des Wissens und Wollens, des Könnens und des Vollbringens, des Möglichen und des Wirklichen für Gott geläugnet: er hat in der Persönlichkeit Gottes auch dieG rundvoraussetzung des gewöhnlichen Theismus, mit einer für jeden, der sehen will, unverkennbaren Bestimmtheit bestritten.*) Er glaubt auch an keine zeitliche Weltschöpfung, also überhaupt an keine Weltentstehung; er glaubt nicht, daß der göttliche Wille den Naturzusammenhang durch Wunder durchbreche, oder der menschliche durch seine Freiheit über das Gesetz der Naturnothwendigkeit sich erhebe; er erwartet von der Vorsehung keine Abänderung des Weltlaufes, weil sie eben nur das Naturgesetz selbst ist, und er bestreitet aus diesem Grunde z. B. die Meinung, als ob das Gebet eine andere Wirkung haben könnte, als die innere auf das Gemüth des betenden; er kennt, als Philosoph, keine Fortdauer des Einzelnen nach dem Tode, und beim Verlust seines liebsten Freundes weiß er der trostbedürftigen Witwe

*) Eine eingehende Erörterung über diesen Punkt der schleiermacher'schen Theologie findet sich in meiner Abhandlung: Erinnerung an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Theol. Jahrb. I, 263 ff. Unter den seitdem erst bekannt gewordenen Aeußerungen des Theologen vgl. m. namentlich die in dem Brief an Jacobi in Schleierm. Leben und Briefen II, 344.

(seiner späteren Frau) nur zu sagen, daß es keinen Untergang für den Geist gebe, das persönliche Leben aber sei ja nicht das Wesen des Geistes, es sei nur eine Erscheinung. Es ist nach Schleiermacher Ein unverbrüchliches Band des Naturzusammenhangs, das alles umschließt; der Einzelne ist nur ein Moment dieses Ganzen; jedes ist so, wie es an seinem Ort im Ganzen sein muß, und jedes wirkt so, wie es wirken muß; von Einem Punkt aus entwickelt sich alles mit unbedingter Nothwendigkeit, und auch das, was uns häßlich, verderblich und schlecht scheint, kann im Weltganzen nicht fehlen: die Unvollkommenheiten des einzelnen gehören zur Vollkommenheit des Ganzen, die unendliche Ursächlichkeit Gottes kann nur in der unendlichen Mannichfaltigkeit der endlichen Dinge sich darstellen, die eben deßhalb alle Stufen der Vollkommenheit, von der niedrigsten bis zur höchsten, einnehmen müssen; nur aus den vielen verschiedenen Tönen entsteht die Harmonie des Universums, und keiner von ihnen kann fehlen, keiner anders sein, wenn die Welt das sein soll, was sie ist, die mangellose Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit. Es ist dieß allerdings nicht reiner Spinozismus, denn das spinozistische ist bei Schleiermacher vielfach gemildert, belebt und idealisirt, und es haben auch bei der Bildung dieser Ansichten noch andere Factoren mitgewirkt: einerseits der religiöse Vorherbestimmungsglaube der reformirten Dogmatik und der ergebungsvolle Vorsehungsglaube der Herrnhuter, andererseits die ästhetische Weltanschauung der Griechen, deren hauptsächlicher Ausleger für Schleiermacher Plato gewesen ist, und die leibnitzischen Sätze über die prästabilirte Harmonie aller Dinge, welche in der Zeit, aus der Schleiermacher's Jugendbildung herstammt, noch in lebendiger Ueberlieferung fortwirkten. Aber die Grundgedanken gehören unläugbar Spinoza, oder, wenn man lieber will, dem System an, welchem unter den neueren Denkern Spinoza zum schärfsten und rückhaltlosesten Ausdruck verholfen hat.

Mit diesem Pantheismus verknüpft sich nun aber bei Schleiermacher ein zweites Element, welches nach Ursprung und Charakter von jenem weit abliegt, — der kantische Kriticismus. Er selbst sagt uns in den Briefen, daß er Kant eifrig studirt habe, und auch wenn er es uns nicht sagte, würde ein Blick auf seine

„Dialektik" uns davon überzeugen. Was in diesen Vorlesungen über die Entstehung unserer Vorstellungen und die Grenzen unseres Wissens gesagt ist, das lautet so kantisch, daß sich neuerdings hieran sogar die schiefe Behauptung anschließen konnte, Schleiermacher sei in der Hauptsache nichts anderes, als ein Kantianer. „Vermittelst der Sinnlichkeit, hatte Kant gesagt, werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht, alles Denken aber muß sich zuletzt auf Anschauungen, mithin auf Sinnlichkeit beziehen"; und er hatte hieraus geschlossen, daß uns von dem unsinnlichen Wesen der Dinge, oder dem „Ding an sich" keine Vorstellung möglich sei; denn gegeben seien uns die Dinge immer nur, wie sie sich unserer sinnlichen Anschauung darstellen, mithin als Erscheinung: nur an der Erscheinung habe daher unser Denken einen Inhalt; sobald wir dagegen über die Erscheinung hinausgehen, bewegen wir uns nur in leeren Begriffen, von denen wir nie wissen können, ob und wie viel ihnen Sein entspreche. Ganz ähnlich erklärt Schleiermacher in der Dialektik, es seien in allem Denken zwei Functionen zu unterscheiden: die organische und die intellectuelle; jene liefere den Denk**stoff**, diese die Denk**form**, jene bringe die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke, diese die Einheit, Sonderung und Bestimmung; keine von beiden könne aber die andere entbehren, und wie die Mannichfaltigkeit der Empfindung ohne den bestimmenden Gedanken ein verworrenes Chaos wäre, so wäre der Gedanke ohne die Empfindung eine leere Einheit, eine Form ohne Inhalt. Und wie Kant hieraus gefolgert hatte, daß sich das übersinnliche nicht erkennen lasse, so folgert Schleiermacher das gleiche in Betreff der Gottheit. Denn auch unsere höchsten Begriffe führen uns nie über das Gebiet des gegensätzlichen Seins hinaus, aus dessen Beobachtung sie ursprünglich herstammen; versuchen wir dagegen das zu denken, was über allen Gegensätzen liegt, so verliere unser Denken allen Inhalt und alle Bestimmtheit. Um die Gottheit zu denken, müßten wir den einheitlichen Grund alles Seins denken, eben dieß können wir aber nicht, weil alle unsere Vorstellungen auf der Erfahrung ruhen, die uns immer nur ein besonderes, getheiltes, endliches zeige. Das gleiche gilt aber nach Schleiermacher auch von dem Willen,

welcher uns bei Kant die intelligible Welt öffnen sollte, die unserem Denken verschlossen sei. Wie sich dieses immer zwischen Gegensätzen bewegt, so befindet sich auch jener nach Schleiermacher's Bemerkung, immer im Zustand streitiger „Wollungen." Wir werden also ebenso auch über das wirkliche Wollen zu dem einheitlichen Grund desselben hinausgetrieben. Hier müssen wir endlich auch für die Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen den letzten Grund suchen. Alles drängt uns so nach dem tiefsten Grund aller Dinge, nach der Gottheit hin, und doch vermögen wir sie weder in unserem Denken noch in unserem Wollen wirklich zu ergreifen.

Es ist nicht schwer, den Widerspruch wahrzunehmen, in welchen sich Schleiermacher hiemit verwickelt. Wenn Kant das unsinnliche Wesen der Dinge, oder das „Ding an sich" für unerkennbar gehalten hatte, so hatte er sich dabei wohl gehütet, irgend etwas positives über dasselbe auszusagen. Er hatte es für einen blos problematischen oder Grenzbegriff erklärt, mit dem wir eben nur den Punkt bezeichnen, über den uns unsere Vernunft nicht hinausführe. Anders Schleiermacher. Daß die Gottheit für uns unerkennbar, ein Ding an sich sei, dieß schließt er nicht einfach aus der Analyse unseres Erkenntnißvermögens als solcher, sondern aus der Beschaffenheit der Begriffe, welche es uns liefert; er sagt nicht: in dem Gebiete unseres Denkens findet sich der Gottesbegriff nicht vor, sondern er sucht zu zeigen, daß unsere höchsten Begriffe der Gottesidee nicht entsprechen. Indem er also läugnet, daß wir einen Begriff von Gott haben, setzt er zugleich, als Maasstab seines Urtheils, einen bestimmten Gottesbegriff voraus. Und so haben wir ja auch gesehen, daß es eine sehr ausgesprochene Gottesidee, die spinozistische, ist, welche er seiner Theologie zu Grunde legt.

Wie weiß er nun aber diesen Widerspruch zu lösen, wie den Verzicht auf eine spekulative Gotteserkenntniß mit seiner eigenen theologischen Spekulation zu vereinigen? Die Antwort liegt für ihn in der eigenthümlichen Bedeutung, welche er der Persönlichkeit beilegt. Wie er selbst eine scharf und fest ausgeprägte Individualität war, so nimmt auch in seinem System die Persönlichkeit eine beherrschende Stellung ein; wie er in sich selbst das verschiedenartigste

zur persönlichen Lebenseinheit verknüpfte, so ist es auch hier die Persönlichkeit, welche die auseinanderstrebenden Elemente seiner Weltansicht zusammenhält; wie er aber für sein persönliches Dasein, je vielseitiger es sich ausbreitet nur um so mehr, in der frommen Anlehnung an ein Höheres und der sittlichen Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz den festen Halt sucht, so kennt auch sein System keine Persönlichkeit, welche nicht eine Erscheinung des unendlichen Geistes, und welche nicht ebendeßwegen den ihr eingeborenen Keim des Göttlichen zur sittlichen That und zum Charakter zu entwickeln bestimmt wäre. Jede Person ist eine eigenthümliche und ursprüngliche Darstellung der unendlichen Vernunft, ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit, ein Compendium der ganzen menschlichen Natur, ja des Universums. Es kann daher nicht von uns gefordert werden, daß wir unsere Individualität unterdrücken, sondern nur, daß wir sie in ihrem eigenthümlichen Wesen frei ausgestalten, daß wir das werden, was wir sind. Andererseits aber können wir dieß nur, sofern wir dem Beruf treu bleiben, den unsere Stellung im Weltganzen uns anweist; denn der Einzelne ist das, was er ist, immer nur dadurch, daß er an diesen Ort des Ganzen gestellt ist, und daß die Kräfte des Ganzen in dieser bestimmten Richtung in ihm wirken. Seiner individuellen Natur folgen und dem allgemeinen Gesetz folgen, bedeutet für Schleiermacher eins und dasselbe, und gerade das ist der große Vorzug seiner Ethik, gerade darauf beruht nicht zum geringsten Theil auch seine fruchtbare Wirkung als Prediger und Religionslehrer, daß er die Rechte der Individualität im vollen Maaß anerkennt, ohne doch darum der Strenge der sittlichen Anforderung das geringste zu vergeben, daß er bei dem entschiedensten Widerspruch gegen allen Eudämonismus doch zugleich weit entfernt ist, mit Kant an alle unterschiedslos einen und denselben Maasstab anzulegen, daß er das Sittengesetz in die Individualität einzuführen, diese mit jenem zu durchdringen, daß er die Sittlichkeit nicht als abstractes Gebot, sondern als lebendige Kraft, nicht als eine Unterdrückung der Natur, sondern als ihre Verklärung durch den Geist zu fassen weiß. Man wird in dieser starken Betonung der Persönlichkeit einerseits den Einfluß Fichte's und Jacobi's, anderer-

seits den Charakter der romantischen Schule nicht verkennen. Dabei wird man allerdings nicht übersehen, wie hoch sich Schleiermacher durch den Ernst seiner Grundsätze und durch die wissenschaftliche Strenge seines Verfahrens über die meisten von den Wortführern der Romantik erhebt; und man wird zur Erklärung dieser Vorzüge neben seiner eigenen Tüchtigkeit auf alle die Elemente hinweisen dürfen, welche ihn vor einer einseitigen Subjektivität zu bewahren geeignet waren: die tiefe Frömmigkeit, die ihn beseelte, die großartige Selbstlosigkeit Spinoza's, die Strenge der kantischen und fichte'schen Moral, den klassischen Geist der griechischen Ethik. Welche hohe Stellung aber doch der Persönlichkeit in seinem System zukommt, dieß zeigt sich vor allem an der engen und unmittelbaren Beziehung, welche er ihr zum Gottesbewußtsein anweist.

In der Persönlichkeit nämlich und im persönlichen Selbstbewußtsein ist nach Schleiermacher das gegeben, was er am Denken vermißte, ein Organ, um das Unendliche zu ergreifen. Weder in unserem Wissen, noch in unserem Thun können wir uns desselben bemächtigen, denn beide bewegen sich in Gegensätzen, das höchste Sein aber und das höchste Wissen ist schlechthin einfach. Nur unsere Persönlichkeit selbst, nur der innerste Einheitspunkt unseres Wesens, welcher alle Seiten desselben in sich verknüpft, ist das unmittelbare Abbild und die ursprüngliche Darstellung des unendlichen Wesens, das als der Grund alles Seins die Gegensätze desselben in sich aufhebt; indem wir daher in diese tiefste Wurzel unseres persönlichen Lebens zurückgehen, schauen wir in ihr das Ewige an: Gott ist uns ursprünglich gegeben im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder im Gefühl, und eben deßhalb muß die Religion ausschließlich Sache des Gefühls sein, weil wir nur in ihm überhaupt in ein unmittelbares Verhältniß zu Gott treten. So erhält jene gefühlsmäßige Auffassung der Religion, welche in Schleiermacher's Eigenthümlichkeit so tief begründet ist, und seiner ganzen Theologie ihren Charakter aufdrückt, in dem Ganzen seines Systems ihre wissenschaftliche Rechtfertigung. — Daß aber freilich gerade hier ein wunder Fleck liege, dieß kann auch er selbst sich nicht ganz verbergen. Denn wollen wir auch nicht untersuchen, ob die Religion wirklich so ausschließlich, wie unser Theolog annimmt, auf's Gefühl beschränkt

ist, wollen wir auch manche andere Frage unterdrücken, die sich hier aufdrängt, so muß doch Schleiermacher selbst zugeben, daß das, was er das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl nennt, in der Wirklichkeit gar nie rein vorkomme, daß wir uns unseres Ich nie für sich, sondern immer nur in einer bestimmten Thätigkeit oder einem bestimmten Zustand bewußt werden, daß daher auch unser religiöses Gefühl nie für sich allein einen Moment ausfülle, und in seinem wirklichen Vorkommen von den niederen Gefühlen nie getrennt sei, daß wir nicht den Versuch machen können, das Gottesbewußtsein zu isoliren, ohne in ein gedankenloses Brüten zu gerathen, daß wir es vielmehr nur haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen. Auch diese Bestimmung ist allerdings ganz folgerichtig bei einem solchen, welcher sich die Gottheit schlechterdings nicht ohne die Welt, und die Religion nicht getrennt von dem sonstigen Leben des Menschen zu denken weiß; aber für die obige Ableitung des religiösen Gefühls ist sie höchst gefährlich. Denn wenn wir den Begriff der Gottheit in unserem Denken deßhalb nicht sollen vollziehen können, weil es nie aus dem Gebiete der Gegensätze herauskomme, so müßte das gleiche auch von unserem Gefühl gelten; auch in ihm soll ja das Gottesbewußtsein immer nur an einem besonderen zum Vorschein kommen, welches ebendamit auch ein gegensätzliches sein muß. Soll es andererseits an einem solchen Gottesbewußtsein genügen, welches den Grund alles Seins an einem anderen ergreift, so haben wir dieses auch in unseren Begriffen. Wir haben demnach das Absolute in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger, als in dem andern, und Schleiermacher selbst giebt dieß zu, wenn er in der Dialektik (S. 152 f.) die Behauptung zurückweist, daß die Religion in dieser Beziehung über der Philosophie stehe. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, sagt er, seien in beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten, und der Philosoph bleibe deßhalb nicht zurück, weil er wolle, was ein anderer (der religiöse) nicht habe. — So bedenklich aber dieses Zugeständniß auch sein mag: für Schleiermacher's Theologie und für seine ganze Weltansicht ist die Bestimmung, daß die Religion ausschließlich Sache des Gefühls sei, von der eingreifendsten Wichtigkeit. Denn nur dadurch wird es ihm möglich, ihr Gebiet von dem wissenschaftlichen in der Art

zu scheiden, daß er der historischen und philosophischen Kritik volle Freiheit lassen kann, ohne für die Religion selbst, für das fromme Gefühlsleben, von ihr zu fürchten; nur darin liegt für ihn die Rechtfertigung jener freien Universalität, welche die Religion an keinen einzelnen Gegenstand, an keine bestimmte Form oder Formel gebunden sieht, sondern jedes gesunde Gefühl und alles, was ein gesundes Gefühl in uns hervorrufen kann, in ihren Bereich mit aufnimmt; und wenn es allerdings zu eng war, sie auf's Gefühl zu beschränken, so wird doch dieser Mangel weit überwogen durch das Verdienst, daß es Schleiermacher zuerst wieder, und klarer, als irgend einer vor ihm, zum allgemeinen Bewußtsein gebracht hat, um was es sich in der Religion eigentlich handelt, und worin auch die Bedeutung aller religiösen Vorstellungen und Handlungen in letzter Beziehung zu suchen ist: nicht in einem Wissen und nicht in einem Thun als solchem, sondern nur in ihrer Wirkung auf das menschliche Gemüth.

An diese Grundbestimmung schließt sich nun das meiste von dem, was Schleiermacher's religionsphilosophisches und theologisches System auszeichnet, folgerichtig genug an. Das religiöse Gefühl ist Gefühl einer absoluten Abhängigkeit, denn wie könnte sich der Mensch einer Macht gegenüber, welche ihn selbst und alle Dinge mit unabänderlicher Nothwendigkeit beherrscht, anders als abhängig fühlen? und was bleibt überhaupt für ein ursprüngliches, mit der Persönlichkeit gegebenes, Gefühl anders übrig? denn da wir in jedem Gefühl eines Zustandes, eines Bestimmtseins inne werden, so wird ein Gefühl, das als ursprünglich jeder Selbstthätigkeit vorangeht, nur das reine Bestimmtwerden, die schlechthinige Abhängigkeit zum Inhalt haben können. Ebenso wird, wenn wir uns in der Gottheit den Gegenstand dieses Gefühls vorstellen, der leitende Gesichtspunkt in dem Begriff der unendlichen Macht, der „schlechthinigen Ursächlichkeit" liegen müssen; denn aus der Analyse des absoluten Abhängigkeitsgefühls läßt sich keine andere Bestimmung ableiten, und dem schleiermacher'schen Spinozismus würde keine andere entsprechen, während ihm zugleich seine kritischen Bedenken gegen die Möglichkeit einer objektiven Gotteserkenntniß verbieten, von der absoluten Ursächlichkeit zu der absoluten Substanz Spinoza's oder zu

irgend einer anderen spekulativen Aussage über die Gottheit fortzugehen. Wenn daher unser Theolog in seiner Dogmatik die ganze Gotteslehre in den Gedanken der schlechthinigen Ursächlichkeit auflöst, wenn er alles, was darüber hinausgeht, jede Unterscheidung göttlicher Eigenschaften, jede „Personification" der Gottheit als eine subjektive Zuthat abweist, wenn er erklärt, daß die Gottesidee selbst nur das unbestimmte „Woher unseres absoluten Abhängigkeitsgefühls," d. h. nur die unendliche Ursache bezeichne, von der wir uns schlechthin bestimmt fühlen, wenn er aber andererseits an dieser Abhängigkeit auf's allerstrengste festhält, und weder kleines noch großes, weder freie noch natürliche Ursachen irgendwie von ihr auszunehmen weiß, so werden wir uns dieß nach allem bisherigen vollkommen erklären können.

Fragen wir weiter, wie die Religion im Menschen entsteht, so liegt einerseits ihre Wurzel, nach Schleiermacher, unmittelbar in der menschlichen Persönlichkeit selbst; und insofern widerspricht er der supranaturalistischen Vorstellung, als ob sie nach Ursprung und Inhalt etwas übernatürliches und übervernünftiges sein könnte. Andererseits aber hat sich die religiöse Anlage in jedem selbstthätig und auf eigenthümliche Weise zu entwickeln: es giebt keine natürliche Religion, sondern nur eine positive. Was sich aber entwickelt, das ist immer theilweise noch unentwickelt und daher entwickelungsbedürftig; das religiöse Leben wird mithin in jedem gegebenen Augenblick nur unvollständig entwickelt sein, es wird sich in jedem neben dem Theil seines Wesens, der vom religiösen Gefühl durchdrungen ist, auch solches finden, das dieser Durchdringung noch widerstrebt; oder wie dieß Schleiermacher später theologisch ausgedrückt hat: es wirkt in jedem neben der Gnade auch die Sünde; und da die Sinnlichkeit in ihrer Entwickelung dem höheren Leben voraneilt, da das religiöse Gefühl auch bei der normalsten Entwickelung nur allmählich der sinnlichen Gefühle sich bemächtigt, so ist zu sagen, der Mensch stehe zuerst unter der Herrschaft der Sünde und erst nachher unter der der Gnade. Um so nöthiger wird es ihm dann aber sein, daß sein religiöses Leben durch andere geweckt, genährt, zur Allgemeinheit erweitert werde, und daher dieser hohe Werth der *religiösen Gemeinschaft* für unseren Theologen.

Gerade weil die Religion als Sache des Gefühls das individuellste ist, bedarf sie am meisten der Ergänzung durch ein Gemeinleben. Wie ist aber ein solches, wie ist eine religiöse Mittheilung überhaupt möglich? Nicht in derselben unmittelbaren Weise, wie dieß z. B bei der wissenschaftlichen Mittheilung der Fall ist. Gedanken lassen sich aussprechen, Gefühle lassen sich nur darstellen. Alle religiöse Mittheilung und Lebensgemeinschaft beruht darauf, daß der Einzelne durch die Darstellung seiner Gefühle andere anregt, analoge Gefühle in sich zu erzeugen. Oder wie Schleiermacher dafür auch sagt: alle religiöse Mittheilung beruht auf Offenbarung; denn nur dieses, die Darstellung des individuellen, nicht eine übernatürliche Mittheilung, versteht er unter der Offenbarung. Im besonderen wird aber von einer Offenbarung da zu sprechen sein, wo einzelne vermöge der überwiegenden Kräftigkeit ihres religiösen Lebens einen größeren oder kleineren Kreis von empfänglichen um sich versammeln, wo sie durch ihre Selbstdarstellung andere anregen, ihr religiöses Gefühl in der von jenen vorgebildeten eigenthümlichen Richtung zu entwickeln, wo es sich, mit Einem Wort, um die Siftung einer neuen Religion oder Religionsform handelt. Die religiöse Eigenthümlichkeit des Religionsstifters ist der Typus, welcher dem von ihm begründeten Gemeinwesen seinen Charakter aufprägt. Wie verschieden aber auch diese Gemeinschaften an Werth und Vollkommenheit, und wie mannichfaltig innerhalb derselben die Abstufungen sein mögen, welche sich in dem religiösen Leben der Einzelnen finden: sofern es doch immer ein *religiöses* Leben ist, sofern sich darin etwas in der menschlichen Natur angelegtes, eine an und für sich nothwendige Beziehung des Menschen zum Ewigen verwirklicht, hat jeder Einzelne und jedes Gemeinwesen einen eigenthümlichen ihm zugemessenen Antheil an der Wahrheit; und da nun ferner auch das nicht zufällig ist, wie dieser Antheil für den Einzelnen ausfällt, da jeder das ist und leistet, was er an dieser Stelle des Ganzen sein und leisten kann, da es unmöglich ist, daß jemand im Zusammenhang des Ganzen anders sein könnte, als er ist, so haben wir uns auch in religiöser, wie in jeder anderen Beziehung bei der Wirklichkeit schlechthin zu beruhigen, die Welt als ganzes und alles einzelne darin in seinem Verhältniß zum Ganzen für vollkommen zu halten. Mit

anderen Worten: es giebt keine von Gott verworfenen, sondern nur erwählte, und wenn nicht alle zu der gleichen Seligkeit erwählt sind, wenn die Stufenreihe der Frömmigkeit und der Seligkeit so unendlich ist, wie die des Seins, so gehört diese Mannichfaltigkeit gleichfalls zur Vollkommenheit der Welt, und auch darüber kann sich keiner beschweren, daß er gerade auf diese Stufe gestellt ist; denn dieser Einzelne ist er nur an diesem Orte: „wenn er an die Stelle eines andern träte, und der andere an die seinige, so wäre dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert."

Ich habe im vorstehenden Christi und des Christenthums nicht erwähnt, und doch habe ich einen großen Theil von Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre seinen Grundzügen nach dargestellt. Was er als Theolog zu diesen religionsphilosophischen Ansichten hinzugethan hat, das ist nur die eigenthümliche Anwendung, welche von denselben auf's Christenthum und seinen Stifter gemacht wird. Die christliche Religion zeichnet sich vor allen andern dadurch aus, daß in ihr das Princip einer in's unendliche fortwachsenden religiösen Vervollkommnung gegeben ist; und da wir nun diesen ihren Vorzug als Christen nur von dem Religionsstifter herleiten können, so muß dem letzteren eine wirklich unbegrenzte religiöse Vollkommenheit zugeschrieben, er muß als dieses geschichtliche Individuum zugleich in religiöser Beziehung urbildlich gesetzt werden. Einen Beweis dieser Sätze hat Schleiermacher nicht gegeben und nicht einmal ernstlich versucht: sie sind für ihn eine religiöse Voraussetzung, ein Postulat seines christlichen Bewußtseins. Wie es mit der wissenschaftlichen Berechtigung dieses Postulats steht, soll hier nicht weiter erörtert werden; es ist dieß von anderen zur genüge geschehen, und es ist hier gerade die bedenkliche Lücke aufgezeigt worden, welche den Zusammenhang des Systems durchlöchert, und die Absicht seines Urhebers, das christliche zugleich als ein durchaus natürliches erscheinen zu lassen, die Unzerreißbarkeit des Naturzusammenhangs auch in der positiven Dogmatik festzuhalten, vereitelt. Um so leichter begreift sich aber diese Voraussetzung bei ihm selbst. Das Christenthum war einmal für ihn die Quelle seines religiösen Lebens, der Grund, von dem er ausgieng; er wollte nicht als Philosoph eine Vernunftreligion suchen, sondern nur die positive mit Hülfe der

Philosophie sich erklären, sie mit der Natur des Menschen und mit der Wissenschaft unserer Zeit in Einklang bringen, ihr inneres Wesen möglichst rein herausstellen; die christliche Frömmigkeit ist für ihn ein höchstes und letztes, das Christenthum die vollkommene Religion. Dann ist aber nothwendig auch sein Stifter das Urbild religiöser Vollkommenheit; denn wenn die Religion überhaupt etwas schlechthin eigenthümliches ist, wenn auch in jeder gemeinsamen Glaubensweise nur die religiöse Individualität ihres Stifters sich fortsetzt, so wird jene Vollkommenheit, welche das Christenthum von allen anderen Religionen unterscheidet, nur aus der persönlichen Vollkommenheit seines Stifters sich erklären lassen. Jede Religion ist so, wie die Persönlichkeit, aus der sie hervorgeht, deren innerstes Wesen sich in ihr darstellt; giebt es eine vollkommene Religion, so wird diese nur das Werk einer religiös vollkommenen, urbildlichen Persönlichkeit sein können.

Von dieser Voraussetzung aus entwickelt sich nun Schleiermacher's theologische Ansicht in der Richtung weiter, welche durch diesen Anfang gegeben war. Christus ist unser religiöses Urbild; aber dieß ist auch das einzige, dessen wir bedürfen; wir haben daher kein Recht, mehr in ihm zu sehen, als den vollkommenen Menschen, wir dürfen nicht die widerspruchsvolle Vorstellung des Gottmenschen auf ihn anwenden, keine übernatürliche Entstehung seiner Persönlichkeit voraussetzen, nicht durch die Wunder der evangelischen Geschichte unsern Glauben mit unserer Wissenschaft in einen unauflöslichen Streit bringen. Christus ist der schöpferische Urheber unseres religiösen Lebens, derjenige, welcher die eigenthümlichen Vorzüge der christlichen Gemeinschaft begründet, dem Gottesbewußtsein in derselben zur ungehemmten Entwicklung verholfen hat; er ist insofern der Erlöser: alle religiöse Vollkommenheit des Christen ist als sein Werk zu betrachten, ist eine Wirkung der Gnade; alles, was außer Zusammenhang mit ihm sich entwickelt, erscheint in religiöser Hinsicht unvollkommen und gebunden, steht unter der Herrschaft der Sünde. Aber die erlösende Thätigkeit Christi ist etwas durchaus naturgemäßes; so wenig die menschliche Natur durch einen angeblichen Sündenfall in übernatürlicher Weise verschlimmert worden ist, ebenso wenig wird sie durch die Erlösung übernatürlich geheilt;

sondern wie überhaupt ein Mensch auf andere religiös einwirkt, durch seine Selbstdarstellung, so auch Christus auf die Menschheit; es ist hier an keine stellvertretende Genugthuung, an kein Strafleiden, an nichts von alledem zu denken, wodurch die alte supranaturalistische Dogmatik die Versöhnung bedingt glaubt; Christus hat in Rede und That seine urbildliche Persönlichkeit zur Anschauung gebracht, andere haben sie in sich nachgebildet, und es ist so eine Lebensgemeinschaft entstanden, welche fortwährend von ihr beseelt ist; dieß allein ist nach Schleiermacher das wesentliche, alles andere wird als „magisch" beseitigt. Aus diesem Grunde ist nun die erlösende Einwirkung Christi für uns durch die Kirche vermittelt: nicht als ob diese mit übernatürlichen Kräften, oder mit einer unbedingten Auktorität über den Glauben ihrer Mitglieder ausgerüstet wäre, sondern nur deßhalb, weil in ihr allein das Bild Christi lebendig fortgepflanzt und auf die Einzelnen übertragen werden kann. Andererseits bedarf aber die Kirche selbst einer Norm, an welcher sie ihr Christusbild fortwährend berichtigt, damit es nicht durch den Einfluß der menschlichen Meinungen in's Schwanken gebracht werde; und daher bei Schleiermacher die normative Auktorität der neutestamentlichen Schriften. Wenn endlich aus der Kirche so wenig, als aus der Menschheit, jemals alle unreinen Elemente verschwinden werden, wenn die Erscheinung mit der Idee, die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren nie schlechthin zusammenfallen wird, wenn auch die Vorstellung von einer jenseitigen Vollendung der Kirche sich nicht widerspruchslos vollziehen läßt, so hat doch die Kirche eben an der Persönlichkeit ihres Stifters die Bürgschaft ihrer fortschreitenden Vervollkommnung: der Geist Christi, der als christlicher Gemeingeist in ihr wohnt, führt sie in alle Wahrheit, das religiöse Leben der Menschheit feiert in ihr seine höchste Vollendung.

Auch hier wird freilich die Kritik mancherlei Bedenken kaum unterdrücken können. Man kann bezweifeln, ob Christus, selbst seine Urbildlichkeit eingeräumt, nach Schleiermacher's Voraussetzung wirklich der Erlöser sein könnte, ob er wirklich, seiner eigenen Darstellung zufolge, das religiöse Leben der Gläubigen schöpferisch erzeugt, oder nicht vielmehr blos das in ihnen liegende durch sein Vorbild erweckt und leitet; ob wir daher ein Recht haben, mit dem

Theologen die göttliche Gnade an Christus und die christliche Kirche zu binden, und den Gegensatz der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, der Verworfenen und Erwählten, doch wieder in eine Weltordnung einzuführen, von der er selbst uns gesagt hat, daß es in ihr nicht Gefäße der Ehre gebe und Gefäße der Unehre, daß vielmehr alles an seinem Ort recht und gut sei. Man kann es unbegreiflich finden, daß die Kirche das Bild Christi rein sollte bewahren können, ohne es aus ihrem eigenen zu erweitern oder zu verändern. Man kann fragen, wie denn die persönliche Einwirkung Christi seine Schüler so vollkommen reinigen konnte, daß den Männern, welche doch auch Schleiermacher nicht für Heilige hält, seine mangellose Darstellung seines Bildes möglich wurde? und ob man seine Augen nicht geflissentlich verschließen muß, um auf diese Ableitung das normative Ansehen von Schriften zu gründen, welche doch größtentheils gar nicht von unmittelbaren Schülern Christi verfaßt sind und verfaßt sein wollen? Man kann es als einen Widerpruch erkennen, wenn Schleiermacher als Dogmatiker die Auktorität jener Schriften beweist, und als Kritiker manche derselben auf's freieste behandelt. Man kann an den Gewaltthätigkeiten Anstoß nehmen, welche sich der Theolog nicht selten als Ausleger erlaubt hat, um das neue Testament mit seiner Dogmatik in Einklang zu bringen; man kann sich wundern, wie leicht ein Mann, dessen kritisches Auge sonst so scharf ist, über die Zweifel hinwegkommt, von denen sein Lieblingsbuch, das johanneische Evangelium, bedroht ist; wie in seiner Behandlung der evangelischen Geschichte mit den fruchtbarsten Gedanken und den feinsten Wahrnehmungen eine für uns spätere oft fast unbegreifliche Verkennung des natürlichen und geschichtlich wahrscheinlichen Hergangs Hand in Hand geht; wie willkührlich er die Stellen unschädlich zu machen sucht, welche die übermenschliche Natur und die Präexistenz Christi aussprechen, wie viele sophistische Kunstgriffe, gezwungene Auslegungen, grundlose Vermuthungen, kleinliche und unwahrscheinliche Erklärungen er es sich kosten läßt, um seine Christologie in die Evangelien hineinzudeuten, und die Wunder der letzteren wegzudeuten, um mit Einem Wort jene Vorstellung von dem Leben Jesu zu gewinnen, deren Unhaltbarkeit Strauß neuerdings so über-

zeugend dargethan hat. Man kann überhaupt leicht nachweisen, daß die Versöhnung zweier Standpunkte, die ihrer Natur nach unvereinbar sind, des religionsphilosophischen und des positiv theologischen, selbst einem Schleiermacher nicht gelungen ist, und nicht gelingen konnte. Aber wie klar wir auch die Mängel seines Systems einsehen mögen, so dürfen wir doch deßhalb seine wissenschaftliche Größe und seine geschichtliche Bedeutung nicht verkennen. Schleiermacher ist der erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht, und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu andern Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat. Er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein menschliche aus dem positiven herauszuheben, das überlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus. Er zuerst hat die philosophische Idee in das einzelne der protestantischen Dogmatik eingeführt. Er hat für die Theologie im religiösen Bewußtsein einen neuen Boden gewonnen, und durch diese Vertiefung ihres Princips die Gegensätze, welche er in der Zeittheologie vorfand, als solche überwunden, die Religionswissenschaft von der Aeußerlichkeit der supranaturalistischen wie der rationalistischen Behandlung befreit, und sie genöthigt, von der äußeren Erscheinung der Religion auf ihr inneres Wesen, auf ihre lebendige Quelle im menschlichen Geiste zurückzugehen. Die Religion ist ihm ein gegebenes, wie dem Supranaturalisten, aber sie ist ihm zugleich das eigene Erzeugniß des menschlichen Geistes, wie dem Rationalisten: denn gegeben ist sie ursprünglich nur im menschlichen Selbstbewußtsein. Das Christenthum ist etwas positives, denn es beruht auf der Persönlichkeit Christi, und diese kann nicht a priori deducirt werden, sie ist der schöpferische Anfangspunkt einer eigenartigen Entwicklung; aber es ist darum nichts übernatürliches, denn es ist hierin jeder andern positiven Religion analog, und es gestaltet sich von diesem Anfangspunkt aus ganz nach natürlich psychologischen Gesetzen. Die Eigenthümlichkeit des religiösen Gebiets soll gewahrt, und es soll zugleich dem feindlichen Zusammenstoß mit allen anderen Gebieten vorgebeugt werden: die Religion soll keiner berechtigten menschlichen Thätigkeit widersprechen können, weil sie selbst die höchste

Blüthe der menschlichen Natur ist. Wer die Religion in diesem freien Geist auffaßte, der konnte selbstverständlich auf Formeln keinen Werth legen, und vollends nicht auf solche, die er selbst als veraltet erkannt hatte; er konnte nicht zugeben, daß die religiöse Gemeinschaft, von deren Segen er überzeugt war, durch die Formen des Kultus oder des Dogma getrennt würde. Schleiermacher war daher der natürliche Wortführer der evangelischen Union, und sie ist unstreitig eines von den Werken, in denen sein Geist am fruchtbarsten fortlebt. Dieser Geist wird sich auch in der Folge immer mehr Bahn brechen, und er wird auch dann noch kräftig fortwirken, wenn von dem dogmatischen System, welches er sich als seine nächste wissenschaftliche Form geschaffen hat, schon längst kein Stein mehr auf dem andern liegt.

9.

Das Urchristenthum.

Was ist das Christenthum, und was war es? Es ist schwer, das erste zu sagen, wenn man von dem zweiten keinen Begriff hat, und es ist unmöglich, über das zweite in's reine zu kommen, wenn man sich das erste nicht klar gemacht hat. Die nachstehende Erörterung gilt nun zunächst der zweiten von diesen Fragen: sie versucht, an den hervortretendsten Zügen zu zeigen, was das Christenthum in seiner ersten Zeit war; es wird sich aber daraus immerhin auch bis zu einem gewissen Grade ergeben, was es seinem wahren Wesen nach ist. Uebrigens wird sich unsere Darstellung auf das Christenthum als solches, d. h. auf den Glauben der christlichen Gemeinde, hier um so mehr beschränken, da über die Entstehung und die geschichtlichen Voraussetzungen dieses Glaubens, über die Persönlichkeit und die Geschichte seines Stifters, in der nächstfolgenden und in der letzten Abhandlung dieser Sammlung ohnedieß zu sprechen sein wird.

Das Christenthum war zuerst der Glaube an Jesus als den Messias, nicht mehr und nicht weniger. Seine Dogmatik war damals noch einfach: wenn sich ein Jude zu dem Glauben an die Messianität Jesu bekannte, so erklärte er sich ebendamit für einen Christen und wurde durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen. Die Taufe bedurfte daher auch keiner langen Vorbereitung: Petrus tauft den Cornelius, nachdem sie kaum einige kurze Reden gewechselt haben (Apg. 10); der äthiopische Eunuche (Apg. 8, 26 ff.) wird unterwegs auf der Straße von Philippus bekehrt und getauft; die Gemeinde in Jerusalem verstärkt sich an Einem Tag um drei-

tausend und an einem zweiten um zweitausend Mitglieder (Apg. 2, 41. 4, 4); Paulus erhält Apg. 9, 19 die Taufe ohne allen vorgängigen Unterricht, und er selbst rechnet es sich Gal. 1, 16 zum Ruhm an, daß er keines Menschen Schüler sei, sondern seine Lehre einzig und allein der inneren Gottesoffenbarung verdanke. Hätte das Christenthum schon ein eigenthümliches Lehrsystem gehabt, so wären solche schnelle Bekehrungen eine Unmöglichkeit gewesen, so hätten sie nicht einmal in der Sage vorkommen können: wenn jeder getauft wurde, sobald er Jesus als den Messias anerkannte, so können die ersten Christen sich keines weiteren wesentlichen Unterschieds vom Judenthum bewußt gewesen sein. Wie wenig aber darin für sie schon der Austritt aus dem Judenthum lag, dieß erhellt unwidersprechlich aus der Geschichte des Paulus: aus der unsäglichen Mühe, die es ihn kostete, die universelle, über die Grenzen des Judenthums hinausreichende Bestimmung des Christenthums zur Anerkennung zu bringen; aus dem Haß und der Verfolgung, welche er sich durch diesen Abfall von der väterlichen Religion zuzog; aus der Stellung, welche die jerusalemitische Gemeinde und die älteren Apostel selbst gegen ihn einnahmen; aus den jahrhundertlangen Verhandlungen, die vorangehen mußten, ehe die Emancipation des Christenthums vom Judenthum und die Idee einer allgemeinen, Heiden und Juden gleich sehr umfassenden Kirche vollständig durchgesetzt war. Die Briefe des Paulus beweisen, daß er aller Orten, wohin seine apostolische Wirksamkeit reichte, auch in den von ihm selbst gestifteten Gemeinden, mit dem zähen Widerstand einer judenchristlichen Parthei zu kämpfen hatte, welche seine Apostelwürde für eine Usurpation erklärte, und von den Heiden, die er bekehrt hatte, den Uebertritt zum Judenthum, die Annahme der Beschneidung und des ganzen mosaischen Gesetzes verlangte; und auch die gemäßigtsten von diesen Gegnern konnten wenigstens über den Anstoß nicht wegkommen, dessen Beseitigung ein Hauptzweck des Römerbriefs ist, daß das auserwählte Volk Gottes bei seiner Ansicht, trotz seiner theokratischen Vorrechte, in der Theilnahme am messianischen Reiche thatsächlich hinter den Heiden zurückblieb. Wenn dem großen Heidenapostel von Anfang bis zu Ende ein solcher Widerstand und solche Vorurtheile entgegentraten, so muß der Gedanke, daß der christliche Glaube eine neue,

vom Judenthum verschiedene Religionsform sei, der älteren Christengemeinde und ihren Leitern völlig fremd gewesen sein. Wenn Paulus bei jener denkwürdigen Verhandlung in Jerusalem, von der uns freilich nur der Galaterbrief (c. 2), nicht die Apostelgeschichte (c. 15), einen urkundlichen Bericht giebt, die ganze Festigkeit seines Charakters und die ganze Kraft seiner Ueberzeugung einsetzen mußte, um seinen heidenchristlichen Begleiter Titus vor der Anforderung der Beschneidung zu schützen und das Recht einer selbständigen Heidenmission zu behaupten, so ist klar, daß in jenem Zeitpunkt, etwa zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu, seine persönlichen Schüler sich noch in keiner Beziehung vom Judenthum losgesagt hatten, daß ihnen der Glaube an Jesus nur der Glaube an den Erretter ihres Volkes, nur ein Theil ihrer gesetzlichen Frömmigkeit war. Wie wenig sie aber auch in der Folge über diesen Standpunkt hinauskamen, sieht man aus dem, was im Galaterbriefe weiter erzählt wird. Als einige Zeit nach jenen Verhandlungen Petrus in Antiochien mit Paulus zusammentraf, nahm er zwar anfangs keinen Anstand, mit den getauften Heiden an demselben Tische zu speisen, und dadurch anzuerkennen, daß ihnen die Unreinheit nicht mehr anhafte, die nach jüdischen Begriffen eine Tischgemeinschaft des Israeliten mit dem Götzendiener unmöglich machte; sobald aber Judenchristen aus der Umgebung des Jakobus kamen, zog er sich von den Heidenchristen zurück, „weil er die aus der Beschneidung fürchtete," und ebenso machten es auch die übrigen Judenchristen, so daß selbst Barnabas, der vieljährige Begleiter und Gehülfe des Heidenapostels, sich zu dem gleichen Verhalten verleiten ließ. Paulus weiß in diesem Benehmen, über welches er seinem Mitapostel die nachdrücklichsten Vorwürfe machte, auch später nur eine offenbare „Heuchelei" zu sehen; uns wird es eher beweisen, daß jene freieren Grundsätze, denen sich Petrus vorübergehend gefügt hatte, weder ihm selbst noch den übrigen, außer Paulus, fest genug standen, um sie mit der Entschiedenheit eigener Ueberzeugung gegen abweichende Ansichten zu behaupten. Keinenfalls aber können sie in Jerusalem, im Kreise der Urgemeinde und des Jakobus, anerkannt gewesen sein; sonst hätten unmöglich die, welche dorther kamen, einem Petrus, und selbst einem Barnabas, solche Furcht einflößen können, daß sie

den Heidenchristen die kaum gewährte Gemeinschaft sofort wieder thatsächlich aufkündigten. Die Palästinenser müssen nach wie vor überzeugt gewesen sein, daß der Messias und sein Reich nur für die Juden bestimmt sei, und daß Nichtjuden der Zutritt zu demselben nur unter der Bedingung des Uebertritts zum Judenthum gestattet werden sollte: sie ließen sich die Heidenmission des Paulus und ihre Erfolge wohl als Thatsache gefallen, aber sie betrachteten die von ihm bekehrten fortwährend als unreine, so lange sie nicht durch die Beschneidung in das Volk Gottes aufgenommen waren; sie suchten dieselben deßhalb überall zu sich herüberzuziehen, und selbst rein heidenchristlichen und von Paulus allein gestifteten Gemeinden, wie denen Galatiens, Gesetz und Beschneidung aufzureden. Daß nun aber Paulus vollends sich nicht damit begnügte, die Pforte des Gottesreichs den Heiden zu öffnen, sondern daß er auch die geborenen Juden ihrer gesetzlichen Verpflichtungen entband, daß er es geradezu aussprach, das Christenthum sei mit dem Judenthum, der Glaube mit dem Gesetz unvereinbar, man könne nicht zugleich auf jenen vertrauen und sich durch dieses gebunden fühlen, man habe nur die Wahl zwischen Christus und Moses, — dieß erschien den Judenchristen älteren Schlages als ein solcher Gräuel, es erzeugte sich unter ihnen ein so erbitterter Haß gegen den Zerstörer des Gesetzes, daß man auf Seiten dieser Parthei keine Schmähung gegen den großen Heidenapostel zu stark, keine Verläumdung über ihn unglaublich fand. Die Fabeln und übeln Nachreden, mit welchen die Nachkommen der alten Judenchristen, die späteren Ebjoniten, ihn verfolgten, sind uns noch theilweise bekannt; und ebenso gehässig äußern sich über ihn auch die clementinischen Homilieen, eine ebjonitische Partheischrift aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wenn sie ihn als den „feindseligen Menschen," den Verkündiger des „falschen Evangeliums," der „gesetzlosen und nichtswürdigen Lehre," oder um alles zusammenzufassen, als den Zauberer Simon darstellen, als den vom Judenthum abgefallenen Samaritaner, der sich selbst zum Gott aufbläht, und der alle Länder von Palästina bis Rom mit seinen Zauberkünsten verführt, bis er in der Hauptstadt des Reiches, von Petrus, dem ächten Apostel, ereilt und entlarvt, dem verdienten Schicksal anheimfällt. Kein anderer war

aber ohne Zweifel von Anfang an der Sinn und Beweggrund der Simonssage. Was Paulus schon von seinen korinthischen Gegnern vorgeworfen wurde, daß er sich, ohne wirklicher Apostel zu sein, eigenmächtig in die Apostelwürde eingedrängt habe, was die allgemeine Meinung der strengeren judenchristlichen Parthei war, daß er abtrünnig vom väterlichen Gesetz die Welt zu dem gleichen Abfall verleite, das wurde als Geschichte unter dem Namen des samaritanischen Irrlehrers von ihm erzählt; und selbst jenen großartigen Unterstützungen, die er in seinen Gemeinden so eifrig betrieben hatte, um durch diesen Beweis hülfreicher Theilnahme die Jerusalemiten zu gewinnen, selbst diesen Liebeswerken wurde im Munde der Verläumdung die gehässige Wendung gegeben, daß er sich von einem Petrus und Johannes die apostolischen Vorrechte zu erkaufen vergeblich versucht habe. Da schon die Apostelgeschichte diese Simonssage kennt, und sie durch ihre Darstellung unschädlich zu machen nöthig findet (in ihr wird Simon c. 8, 9 ff. noch vor der Bekehrung des Paulus beseitigt), so dürfen wir ihre Entstehung mit Sicherheit noch in's erste Jahrhundert hinaufrücken, und wir haben so auch an ihr einen Beweis für die Heftigkeit, mit der man sich gerade auf dem ursprünglichen Schauplatz des Christenthums seiner Losreißung vom Judenthum widersetzte.

Weitere Belege dieser Thatsache finden sich nicht blos in sonstigen altkirchlichen Schriften, sondern auch in den neutestamentlichen, sobald man sie mit geschichtlichem Blick liest, in Menge. Besonders belehrend sind in dieser Beziehung, nächst den paulinischen Briefen, zwei Bücher, von denen jedes in seiner Art über den Geist des alten Judenchristenthums Zeugniß ablegt: die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes. — Die Apostelgeschichte ist allerdings allen Anzeichen nach weder von einem Begleiter des Paulus noch überhaupt im ersten Jahrhundert nach Christus verfaßt worden, wenn auch für einzelne Abschnitte derselben die Denkschrift eines paulinischen Reisegefährten benützt und theilweise aufgenommen zu sein scheint; sie ist ferner viel zu sehr von praktisch-dogmatischen Interessen beherrscht, und geht mit den überlieferten Stoffen viel zu frei um, sie hatte aber auch an ihnen selbst schon ohne Zweifel ein viel zu sagenhaftes Material, als daß wir eine urkundliche Ge-

schichtsdarstellung von ihr erwarten dürften. Aber theils können wir selbst aus dieser späten und in vielen Beziehungen unzuverlässigen Darstellung die ältere Ueberlieferung nicht selten noch deutlich genug heraushören; theils erhalten wir mittelbar, durch die ganze Tendenz der Schrift und die in ihr durchgeführte Geschichtsbehandlung, über die Zeit, aus der sie selbst herstammt, Aufschlüsse, von denen auch auf die Vorzeit ein überraschendes Licht zurückfällt; und der letztere Umstand ist es hauptsächlich, welcher der Apostelgeschichte für die Kenntniß des ältesten Christenthums diese hohe Bedeutung giebt. Der Verfasser dieser Schrift ist sichtbar ein Pauliner: der paulinische Universalismus, der Uebergang des messianischen Heils von den unglaubigen Juden zu den Glaubigen aus den Heiden ist der Gedanke, unter welchen die Geschichte des apostolischen Zeitalters hier gestellt wird; ihr eigentlicher Held ist Paulus, und mit seinem Eintritt in die apostolische Wirksamkeit verschwindet die jerusalemitische Gemeinde, so weit nicht die Geschichte des Paulus selbst zu ihr zurückführt, aus dem Gesichtskreis des Verfassers; die Empfehlung des Heidenapostels und seines Werkes ist der praktische Zweck, dem ihre Geschichtsdarstellung dient, die Gründung der römischen Christengemeinde, als Metropole des paulinischen Heidenchristenthums, ist das Ziel, in dem sie zum Abschluß kommt. Diese praktisch-dogmatische Abzweckung der Schrift tritt um so klarer und unabweisbarer hervor, je vollständiger uns eine vorurtheilsfreie und genaue Prüfung ihrer Erzählungen überzeugen muß, daß der Verfasser ihr zuliebe die Geschichte mit der äußersten Freiheit behandelt, die ihm überlieferten Stoffe tendenzmäßig umgebildet, ganze Erzählungen neu erfunden oder verdoppelt, allbekannte Vorfälle, weil sie seinem Zweck widerstritten, mit Stillschweigen übergangen, seine Darstellung von Anfang bis zu Ende darauf angelegt hat, in den angeblichen Verhältnissen und Grundsätzen des apostolischen Zeitalters ein Vorbild für diejenige Gestaltung der kirchlichen Zustände und Partheiverhältnisse aufzustellen, welche er in seiner Zeit, um 120 nach Christus, für durchführbar und wünschenswerth hält. Er will den Partheien, welche sich damals in der Kirche die Herrschaft streitig machten, der petrinisch-judaistischen, und der paulinisch-universalistischen, in der Geschichte ihrer Urzeit und an dem Beispiel

ihrer apostolischen Häupter ihre Gleichberechtigung, ihr ursprüngliches Einverständniß und die Bedingungen dieses Einverständnisses zur Anschauung bringen. Nur um so belehrender ist es aber, zu sehen, mit welchen Opfern unser Pauliner den Frieden zu erkaufen bereit ist. Den paulinischen Universalismus sollen sich die Judenchristen gefallen lassen; aber um ihnen denselben annehmbar zu machen, werden alle die eigenthümlichen Lehren, auf die Paulus selbst ihn gestützt hatte, alle Hauptschlagwörter der paulinischen Dogmatik bei Seite gelegt oder bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt; es werden nicht allein unverhältnißmäßig wenige paulinische Lehrreden mitgetheilt, sondern diese selbst sind auch so gehalten, daß sie dem strengsten Judenchristen nicht wohl zum Anstoß gereichen konnten. Von allen jenen Sätzen, welche für den Apostel selbst den äußersten Werth hatten, von der Sündhaftigkeit aller Menschen, von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, von dem Versöhnungstod Christi, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes und des ganzen jüdischen Religionswesens — von diesen Grundlehren des geschichtlichen Paulus finden sich bei dem der Apostelgeschichte kaum ein paar Anklänge (13, 38 f. 20, 24), die so schwach sind, daß der Verfasser stärkeres und ebenso starkes auch dem Petrus (15, 10. 10, 34), und selbst dem Jakobus (15, 13 ff.), so wie er diese Männer darstellt, in den Mund legen kann. Im übrigen enthalten alle seine Vorträge nur die allgemein anerkannten Lehren des jüdischen Monotheismus und des christlichen Messiasglaubens, nur das gleiche, was wir auch in den petrinischen Reden (c. 2—5. 10) treffen: die Lehren von der Einheit Gottes, der Messiaswürde und der Auferstehung Jesu, die Aufforderung, sich zu bekehren, und Werke zu thun, die der Bekehrung würdig seien (26, 20), die Predigt von der Gerechtigkeit, der Enthaltsamkeit und dem künftigen Gericht (24, 25), aber nichts von dem, was uns als das eigenthümlich paulinische aus jeder Zeile seiner ächten Briefe entgegentritt. Ja gerade der Grundsatz, welcher für den geschichtlichen Paulus der Angelpunkt seiner ganzen Theologie war, daß durch Christus das jüdische Gesetz aufgehoben sei, und daß Christus eben dazu gekommen sei, um an die Stelle der jüdischen Religion eine neue, an die Stelle des

Gesetzes den Glauben zu setzen — gerade diese Grundlehre des ursprünglichen Paulinismus wird in der Apostelgeschichte ausdrücklich verläugnet. Paulus versichert in seinen Briefen aller Orten, daß der Glaube an Christus und das Festhalten am mosaischen Gesetz sich ausschließen; nach der Darstellung der Apostelgeschichte (c. 15 vgl. m. 21, 20 ff.) hätte er sich mit den Jerusalemiten darüber verständigt, ja er selbst hätte es als förmliches Kirchengesetz, als Verfügung des heiligen Geistes verkündigt, daß die glaubigen Juden auch nach ihrem Uebertritt zum Christenthum fortwährend an das Gesetz gebunden seien, daß aber auch den Heidenchristen gewisse Enthaltungen nicht erlassen werden können, welche der wirkliche Paulus (wie wir aus 1 Kor. 8—10 sehen) an sich selbst für ganz unbegründet ansah, und nur unter Umständen, aus schonender Berücksichtigung fremder Vorurtheile, verlangte. Paulus erklärt seinen Galatern (Gal. 5, 2 f.) mit allem Nachdruck, wenn sie sich beschneiden lassen, haben sie von Christus nichts zu hoffen, und er hatte sich aus diesem Grunde (Gal. 2, 3 f.) bei seiner Anwesenheit in Jerusalem der Forderung, daß sein Begleiter Titus die Beschneidung annehme, mit unerschütterlicher Festigkeit widersetzt; die Apostelgeschichte (16, 3) läßt ihn um dieselbe Zeit die Beschneidung des Timotheus selbst vornehmen, den Vorfall mit Titus dagegen verschweigt sie. Paulus konnte nach seinen Grundsätzen weder sich selbst an das Gesetz binden, noch seine fernere Geltung in der Christengemeinde zugeben: die Apostelgeschichte schildert ihn als einen gesetzesfrommen Israeliten, dem nur die Verläumdung nachsage, daß er von den väterlichen Gebräuchen abgefallen sei, und auch andere zu diesem Abfall verleite: er selbst versichert in ihr 25, 8, er habe sich gegen das jüdische Gesetz in keiner Weise verfehlt, er nennt sich 23, 6 einen Pharisäer, ein Mitglied der strengsten, gesetzeseifrigsten Parthei unter den Juden, was er in der Wirklichkeit zwar früher allerdings gewesen war, aber damals so wenig mehr war, als Luther nach seiner Verheirathung noch ein Mönch war; er übernimmt (18, 18. 21, 20 ff.) jüdische Gelübde und Opfer, die der geschichtliche Paulus unmöglich übernommen haben kann, und zwar ausdrücklich, um die falsche Nachrede zu widerlegen, daß er die Judenchristen vom Gesetz abwendig mache, und um zu beweisen, daß auch er es treulich befolge; er

ergreift jede Gelegenheit, um das jüdische Nationalheiligthum und die jüdischen Nationalfeste zu besuchen, mag er auch noch so entfernt, und durch seinen apostolischen Beruf noch so stark in Anspruch genommen sein (11, 30. 18, 20. 19, 21. 20, 16. 24, 11. 17), und mag auch aus seiner eigenen Erzählung (Gal. 1, 15 ff.) noch so klar hervorgehen, daß er einzelne dieser Reisen (Apg. 11, 30, wahrscheinlich aber auch 18, 20 ff.) gar nicht wirklich gemacht hat; er steht auch mit den Judenaposteln und der palästinensischen Gemeinde im besten Einvernehmen, und alle Beweise des Gegentheils, wie der Streit über Titus und der harte Zusammenstoß mit Petrus (Gal. 2, 3. 11 ff.), werden in Stillschweigen begraben. Selbst der Beruf des Heidenapostels erscheint hier nicht als ein freiwillig gewählter, sondern als ein ihm durch die Verhältnisse fast wider Willen aufgedrungener. Während er selbst uns sagt (Gal. 1, 15 f. 2, 7), daß er sich vom ersten Tag seines Christenglaubens an zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berufen gewußt habe, während er alle seine Ueberzeugungen hätte verläugnen müssen, um nicht Juden und Heiden, wie in Betreff ihrer Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 3, 9. 23 u. a.), so auch in Betreff ihrer Ansprüche an seine apostolische Wirksamkeit sich gleichzustellen (Röm. 1, 14), so läßt ihn die Apostelgeschichte überall, wo sich eine jüdische Bevölkerung vorfindet, ohne Ausnahme den Grundsatz befolgen, den er hier wiederholt ausspricht (13, 46. 18, 6. 28, 8), sich nicht eher an die Heiden zu wenden, als bis ihm die Juden durch hartnäckige Verschmähung seiner Predigt ein Recht dazu gegeben haben (vgl. c. 9, 20 ff. 28 f. 26, 20. 22, 17 ff. 13, 5. 14, 42 ff. 14, 1. 16, 13. 17, 1. 18, 4. 19, 8. 28, 17). So ängstlich soll der Mann, welcher in Wahrheit der kühnste Bestreiter des jüdischen Partikularismus und seiner erträumten Vorrechte war, eben diese Vorrechte gehütet haben. So wird ihm dann freilich mit Recht von dem hochverehrten Haupte der palästinensischen Judenchristen, von Jakobus, unter seiner eigenen Zustimmung, bezeugt, daß an der Nachrede von seinem Antinomismus kein wahres Wort sei (21, 24), und selbst die Juden erklären ihm in Rom, was sie freilich dem wirklichen Paulus niemals gesagt haben könnten, es sei ihnen nicht das geringste nachtheilige über ihn zu Ohren gekommen. Wer sieht

hier nicht, daß diese Darstellung auf eine Parthei berechnet ist, die noch enge mit dem Judenthum verwachsen war, und nur durch die weitgehendsten Zugeständnisse für die Zulassung der Heiden zum Christenthum, die große That des Paulus, gewonnen werden konnte? Und wie groß muß die Macht dieser Parthei damals noch gewesen sein, wenn es ein so entschiedener, und mit den Verhältnissen offenbar so genau bekannter Pauliner nöthig fand, das Bild seines Helden so vollständig umzuzeichnen, die wirklichen Motive seiner weltgeschichtlichen Leistung, die Grundsätze, auf denen seine ganze Bedeutung beruht, so systematisch zu verstecken und zu verläugnen, damit wenigstens der äußere Erfolg seines Werkes und die Anerkennung seiner Apostelwürde gerettet, die messiasglaubigen Juden mit dem Dasein eines Christenthums außerhalb des Judenthums versöhnt würden.*)

Stand es aber so noch im ersten Drittheil des zweiten Jahrhunderts, wie mag es um die Mitte des ersten ausgesehen haben! Gab es fünfzig bis sechzig Jahre nach dem Tode des Paulus noch so viele, welche sich in die Thatsache des Heidenchristenthums nicht zu finden im Stande waren, welche in dem größten der Apostel nur den Eindringling, in dem Begründer einer selbständigen christlichen Kirche nur den Zerstörer ihrer väterlichen Religion zu sehen wußten, für welche man ihn erst zu einem anderen, als er gewesen war, machen mußte, um ihnen die Anerkennung seiner Person und seines Werkes abzubringen; war diese Parthei selbst in der Hauptstadt der heidnischen Welt, in der Paulus selbst gewirkt und geblutet hatte, in jener Zeit noch so mächtig (und daß die Apostelgeschichte gerade in Rom und für Rom geschrieben wurde, geht aus entscheidenden Anzeichen hervor): wie gewaltig haben wir uns nicht ihren Einfluß, wie leidenschaftlich ihren Haß gegen den falschen Apostel, den Abtrünnigen vom Gesetz, den Verführer zum Abfall, in Palästina und in der Zeit seines frisch einschneidenden Wirkens vorzustellen! und wie ist es denkbar, daß das Vorurtheil gegen Paulus und den Paulinismus jemals zu solcher Stärke und solchem Einfluß hätte gelangen können, wenn die palästinensischen Apostel und die von ihnen

*) Das nähere über die oben besprochenen Punkte giebt, nach Baur's Vorgang, meine „Apostelgeschichte" (Stuttg. 1854), namentlich S. 297 ff. 320 ff.

geleiteten Gemeinden mit demselben so einverstanden gewesen wären, wie man sich dieß gewöhnlich vorstellt?

Wie es sich in der Wirklichkeit verhielt, davon haben wir ein unmittelbares Zeugniß, neben den obenbesprochenen paulinischen Briefen, in der Offenbarung des Johannes. Dieses merkwürdige Buch war bekanntlich fast seit seiner Entstehung ein unlösbares Räthsel, und es mußte dieß sein, so lange man in ihm nichts anderes zu sehen wußte, als ein prophetisches Compendium der Welt- und Kirchengeschichte, mit dem die wirkliche Geschichte in Einklang zu bringen, aus dem die künftige herauszulesen sei. Eine so verkehrte Voraussetzung konnte natürlich zu keiner vernünftigen Erklärung und keinem wirklichen Verständniß der Schrift führen, und je größer nicht selten die Anstrengung und der Scharfsinn war, den man an ihre Deutung verschwendete, um so unwiderleglicher stellte sich nur die Nothwendigkeit heraus, jene Voraussetzung selbst aufzugeben und die Apokalypse nicht aus der Geschichte, welche für ihren Verfasser noch in der Zukunft lag, sondern aus den Verhältnissen, den Vorstellungen und den Erwartungen der Zeit und des Kreises zu erklären, denen er selbst angehörte. Seit die neuere Wissenschaft dieß gethan hat, ist das alte Räthselbuch zu einer von den geschichtlich verständlichsten Schriften unseres Kanon und zu einer von den werthvollsten Urkunden aus der Urzeit der christlichen Kirche geworden. Wir wissen jetzt, unter welchen Verhältnissen und in welcher Absicht es verfaßt ist, wir können seine Abfassungszeit auf wenige Monate hin mit vollkommener Sicherheit, und selbst seinen Verfasser mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen. In jener Zeit nach Nero's Tode, deren Verwirrung und Schrecken uns Tacitus so anschaulich schildert, während Galba's kurzer Regierung (Juni 68 bis Januar 69) fand sich der judenchristliche Verfasser der Offenbarung getrieben, seine Erwartungen von der Zukunft in der herkömmlichen Form jüdischer Apokalyptik auszusprechen, seine Glaubensgenossen für den Entscheidungskampf zwischen Christus und dem Antichrist, der in der allernächsten Zeit bevorstehen sollte, vorzubereiten, sie zur Ausstoßung aller unreinen Elemente, zum würdigen Empfang des himmlischen Königs aufzufordern, sie mit dem glühenden Muthe des Märtyrerthums zu erfüllen, dem nach seiner Ueberzeugung kein

treuer Bekenner Christi entgehen kann.*) Dieser Verfasser nennt sich selbst Johannes, und die alte kirchliche Ueberlieferung, welcher die Offenbarung weit früher, als das vierte Evangelium, bekannt ist, versteht unter ihm keinen andern, als den Apostel dieses Namens; damit stimmen aber auch alle glaubwürdigen Angaben über den Charakter und die Lebensgeschichte des Apostels, es stimmt damit der ganze Geist der Schrift, ihr Inhalt, ihre Darstellungsform und ihre Sprache, so vollkommen überein, daß wir sie für richtig zu halten allen Grund haben. Die Offenbarung hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach einen von den angesehensten persönlichen Schülern Jesu zum Verfasser, und sie ist sogar ohne Zweifel das einzige Werk von einem der älteren Apostel, das wir besitzen. Selbst dann aber, wenn man ihren apostolischen Ursprung nicht zugeben wollte, müßte man doch einräumen, daß es ein Mann von apostolischer Stellung und apostolischem Geiste gewesen sein muß, der es wagen durfte, jene sieben Sendschreiben (c. 2. 3.) an die kleinasiatischen Gemeinden zu erlassen, und die Gesichte, welche der Herr der Kirche ihm gezeigt hat, in seinem Namen und Auftrag zu verkündigen: selbst in diesem, an sich sehr unwahrscheinlichen Fall hätten wir immer noch an unserem Buche das urkundlichste Denkmal des Geistes, der unter den alten Judenchristen um das Ende des apostolischen Zeitalters geherrscht hat.

Dieser Geist liegt aber freilich von dem, was wir heutzutage Christenthum nennen, in vielen Beziehungen weit ab. Für uns handelt es sich bei dem Christenthum, wie bei der Religion überhaupt, zunächst um das, was es jedem Einzelnen für sein inneres Leben und der menschlichen Gesellschaft für ihre geschichtliche Entwickelung leistet; und auch wenn sich der Blick auf ein jenseitiges Leben richtet, werden doch alle, die nicht bei einer ganz äußerlichen Auffassung der Religion stehen geblieben sind, in diesem jenseitigen nur die naturgemäße Fortsetzung und Vollendung dessen sehen, was seinem Wesen und seinem geistigen Gehalte nach schon im Diesseits

*) Einiges weitere über diese Abzweckung der Apokalypse und über die Verhältnisse, unter denen sie entstanden ist, findet sich tiefer unten, in der Abhandlung über die Tübinger Schule.

vorhanden sein muß. Der Apokalyptiker dagegen dringt zwar gleichfalls mit allem Nachdruck auf die Erfüllung der sittlich-religiösen Anforderungen, an welche die künftige Seligkeit geknüpft ist; aber in dem sittlichen und religiösen Zustande des Menschen liegt nach seiner Auffassung nicht der Zweck und das Wesen der Religion, sondern sie ist nur das Mittel, nur die Bedingung der künftigen Seligkeit; nicht das Innere des Menschen und nicht die geschichtliche Entwickelung der Menschheit, sondern die Wunderwelt des künftigen Messiasreichs gilt ihm für den eigentlichen Schauplatz der göttlichen Offenbarung; und jener künftigen Welt ist sein Auge in so feuriger Sehnsucht zugewendet, daß ihm darüber die gegenwärtige zu etwas werthlosem und nichtigem zusammenschrumpft, daß er überall in ihr nur das Walten der gottfeindlichen, dämonischen Mächte zu sehen weiß, daß er den Augenblick nicht erwarten kann, in dem alle Reiche der Welt mit Schrecken zusammenstürzen, und das Reich der Auserwählten an ihre Stelle tritt. Dieses künftige Gottesreich aber denkt sich Johannes genau so, wie sich die Juden der damaligen Zeit ihr Messiasreich zu denken pflegten. Jene Züge, die uns so fremdartig ansprechen, die erste Auferstehung und die tausendjährige Herrschaft der Frommen in Jerusalem, die Umschaffung des Himmels und der Erde, die Herabkunft des himmlischen Jerusalem mit seinen Straßen aus Gold, seinen Mauern aus Jaspis und seinen Thoren aus Perlen, der Baum des Lebens und das Hochzeitmahl des Messias — alle diese Züge sind seiner Meinung nach nicht bloße Symbole oder dichterische Bilder, sondern sie sind bei ihm ebenso ernstlich gemeint, als in den jüdischen Schriften. Seine messianischen Hoffnungen sind die eines Juden, sein Messias ist der des jüdischen Volkes, und so bilden denn auch (c. 7) die Erwählten aus den zwölf Stämmen den eigentlichen Kern des künftigen Gottesvolks, zu welchem die glaubigen Heiden, wenn auch noch so zahlreich, doch nur wie Plebejer hinzutreten; zwischen dem Christenthum und dem wahren Judenthum ist für ihn kein Unterschied (vgl. c. 2, 9. 3, 9); diejenigen von den Heidenchristen dagegen, welche dem Judenthum gegenüber eine unabhängige Stellung einnahmen, welche sich nicht wie jüdische Proselyten an die mosaischen

Ehegesetze binden lassen wollten,*) und welche nach dem Vorgang des Paulus (1 Kor. 7—10) an dem Genusse des Fleisches von Opferthieren, den Juden fast so anstößig, wie der Götzendienst selbst**), kein Arg fanden, diese freier denkenden paulinischen Christen sind ihm die Nikolaiten oder Bileamiten, die Anhänger der Jesabel und ihrer Teufelslehre, die der Messias, wenn sie sich nicht schleunig bekehren, bei seinem Kommen vertilgen wird (2, 6. 14 f. 20 ff.). Auch für den Heidenapostel selbst ist auf den zwölf Grundsteinen der neuen Gottesstadt (21, 14), unter den „zwölf Aposteln des Lammes," den allein berechtigten, von Christus persönlich erwählten, kein Raum, und die Gemeinde von Ephesus wird Offb. 1, 2. 6. ausdrücklich belobt, nicht blos weil sie die Werke der „Nikolaiten" haßt, sondern vorher noch, weil sie „diejenigen, die sich Apostel nennen und es doch nicht sind, geprüft und falsch erfunden hat." Die Hindeutung auf Paulus läßt sich hier kaum verkennen; sagt er uns doch in den Korintherbriefen deutlich genug, wie entschieden und aus welchen Gründen ihm von den Gegnern die Apostelwürde abgestritten wurde, und wie groß die Zahl seiner Widersacher (nach 1 Kor. 16, 9) gerade in Ephesus war; und bei einem Manne, der noch so ganz in jüdischen Anschauungen lebt, der vom Abscheu gegen das Heidenthum und gegen jedes ihm gemachte Zugeständniß, von Haß und Rache gegen die heidnischen Unterdrücker so erfüllt ist, wie der Apokalyptiker, kann es uns auch wirklich nicht im geringsten überraschen, wenn der Apostel der Heiden ihm als ein falscher Apostel, seine Lossagung vom Judenthum als ein Abfall vom Gesetz Gottes, die Unabhängigkeit seines Auftretens als eine Auflehnung gegen das Ansehen der ächten Apostel, die Sicherheit seines apostolischen Selbstgefühls als strafbare Anmaaßung erschien. Hat doch nicht einmal ein Luther einen Zwingli zu würdigen und zu dulden gewußt; und doch stand dieser jenem ohne allen Vergleich näher, als ein Paulus ohne

*) Nur darauf nämlich, nicht auf wirkliche Unzucht, bezieht sich der Vorwurf der „Hurerei" c. 2, 14. 20, wie dieß durch Vergleichung von Apgsch. 15, 20. 29. 21, 25 außer Zweifel gestellt wird.

**) Man vergl. hierüber 1 Kor., Apgsch. und Offenb. Joh. an den angeführten Orten.

Zweifel selbst den freisinnigsten und begabtesten unter den Judenchristen Palästina's.

Der enge Zusammenhang des ältesten Christenthums mit dem Judenthum, welcher aus den vorstehenden Erörterungen hervorgeht, wird auch noch durch einige weitere Nachrichten bestätigt. Die Apostelgeschichte (2, 46. 3, 1. 5, 20 f. 42. 21, 20 ff.) sagt uns, daß die Christen in Jerusalem, und die zwölf Urapostel an ihrer Spitze, an dem nationalen Gottesdienst fortwährend theilnahmen, daß sie so gut, wie ihre nichtchristlichen Landsleute, nach mosaischem Ritus Opfer darbrachten und Gelübde übernahmen, daß sie, wie es c. 21, 20 heißt, sammt und sonders Eiferer für das Gesetz waren, daß sie nicht blos überhaupt Juden, sondern auch Juden der strengsten Uebung sein und bleiben wollten; und nach allem bisherigen wird uns dieß durchaus nicht auffallen. Jakobus besonders, den Bruder des Herrn, das langjährige und hochgefeierte Oberhaupt der Gemeinde in Jerusalem, schildert die ebjonitische Legende bei Hegesippus (um 160) als das Musterbild eines gesetzesfrommen Israeliten und eines essenischen Heiligen: als einen Nasiräer, dessen Haupt von keinem Scheermesser berührt wurde, als einen Asceten, welcher sich des Fleisches, des Weines, der Ehe, der Bäder, der Salben enthielt, welcher blos linnene Gewänder trug, und tagtäglich im Tempel für das jüdische Volk auf den Knieen lag; und mag auch immerhin in dieser Schilderung manches übertrieben sein: daß Jakobus ein eifriger Anhänger des Judenthums im Christenthum war, läßt sich (schon wegen Apg. 21, 17 ff. Gal. 2, 12) so wenig bezweifeln, als daß er hiebei seine palästinensischen Glaubensgenossen, was den allgemeinen Grundsatz betrifft ohne Ausnahme, was seine strenge Durchführung anbelangt, ihrer überwiegenden Mehrheit nach für sich hatte. Diese ältesten Christen wollten nichts anderes sein, als messiasglaubige Juden: der Satz, daß Jesus der Messias sei, war der einzige Lehrsatz, durch den sie sich von ihren Volksgenossen aus der pharisäischen oder essenischen Sekte unterschieden.

Nur aus dem jüdischen Vorstellungskreise konnten daher auch die näheren Bestimmungen dieses ursprünglichen Christenglaubens genommen sein. „Jesus von Nazareth ist der Messias," so lautet das christliche Dogma. Der Messias aber war eine der damaligen

jüdischen Theologie schon längst nach allen Seiten hin bekannte Erscheinung, eine nach einem festen dogmatischen Typus ausgeführte Vorstellung. Aus prophetischen Aussprüchen, die meist sehr künstlich und ohne alle Rücksicht auf ihre eigentliche Meinung gedeutet wurden, aus geschichtlichen Vorbildern, deren Auffassung und Benutzung natürlich der Phantasie gleichfalls den freisten Spielraum ließ, aus der gesteigerten Zusammenfassung alles dessen, worin der glaubige Israelite das Ideal der Theokratie und des theokratischen Fürsten fand, aus den Wünschen und Erwartungen, welche sich an die Lage und die Schicksale des jüdischen Volkes anknüpften, aus der tausendjährigen Geschichte und Hoffnuug der Nation hatte sich die Idee des Gottgesandten entwickelt, der allen Leiden derselben ein Ende machen, und den langersehnten Gottesstaat in seiner glänzendsten Gestalt verwirklichen sollte. Der Nachkomme Davids, den die alten Propheten erwartet hatten, war zum „Sohn Gottes“ geworden; und dachten auch bei diesem Ausdruck jedenfalls nur die wenigsten (wenn überhaupt welche), an ein übermenschliches Wesen, so wurde doch die Würde die Macht und die äußere Erscheinung des Messias um so mehr in's übernatürliche ausgemalt. In den Wolken des Himmels, im Glanz der Jehovahglorie, im Geleite der himmlischen Heerschaaren sollte er erscheinen, um die Feinde Israel's zu vertilgen, die Heiden theils zu bekehren, theils zu vernichten, die unvergängliche Herrschaft des Gottesvolks zu begründen. Vor dieser Erscheinung sollten die „Geburtswehen des Messias“ hergehen, eine Zeit der Noth und des Unglücks, deren Schrecken mit allem Aufwand orientalischer Phantasie ausgemalt wurden, und schon in einen ziemlich feststehenden Typus gebracht waren: Verfinsterung von Sonne und Mond, schreckhafte Natur- und Himmelserscheinungen, Aufruhr aller Völker gegen Israel, äußerste Bedrängniß der heiligen Stadt, Herrschaft der bösen Mächte über die Erde — diese und ähnliche Ereignisse waren es, die als Vorboten des nahenden Retters erwartet wurden. Um so herrlicher dachte man sich die Zeit der Ruhe unter seiner Herrschaft. Was die ausschweifendste Einbildungskraft von Glanz und Pracht ersinnen konnte, wurde in ihrer Beschreibung vereinigt; die Hauptsache war aber dem frommen Israeliten das himmlische Jerusalem, welches als die Wohnung

Gottes unter den Menschen vom Himmel auf die verklärte Erde herabkommen und die Jehovahverehrer für ewige Zeiten in seinen Mauern beherbergen sollte. Auf die Erde wurde nämlich der Schauplatz des künftigen Gottesreichs durchweg verlegt, und das jüdische Nationalheiligthum sollte sein Mittelpunkt sein; nur eine untergeordnete Abweichung ist es, daß die einen (wie unsere Apokalypse) ein doppeltes Messiasreich annahmen, erst ein zeitliches in dem jetzigen, dann ein ewiges in dem himmlischen Jerusalem, während andere gleich dem ersten messianischen Reiche ewige Dauer beilegten. Wie lebhaft sich aber die jüdische Theologie schon vor der Zerstörung Jerusalems mit dem Bilde der himmlischen Gottesstadt beschäftigt, und wie vollständig sie sich dasselbe ausgemalt hatte, sieht man daraus, daß ihre Schilderung in der Offenbarung des Johannes (21, 10 ff.) fast keinen Zug enthält, welcher sich nicht in der rabbinischen Literatur und in anderen altjüdischen Schriften, wie die ältesten Sibyllinen und das vierte Buch Esra, wiederfände. Einzelheiten wie die Würfelform der Stadt, ihre Edelsteinmauern und ihre Perlenthore, der Lebensstrom und die Lebensbäume mit ihren Früchten, haben dort ihre Parallele; und sind auch die Schriften, worin wir sie finden, theilweise viel jünger, als unsere Apokalypse, so beweist doch ihr Zusammentreffen mit der letzteren, daß sie schon vor dem Ende des apostolischen Zeitalters, und wahrscheinlich schon in der vorchristlichen Zeit einen Bestandtheil der jüdischen Messiaserwartung ausmachten. Sind doch auch jene zwei Ungeheuer, welche nach den Rabbinen beim Festmahl des Messias verzehrt werden sollen, der Fisch Leviathan und der Ochse Behemoth, schon um den Anfang unseres zweiten Jahrhunderts jüdischen und judenchristlichen Schriftstellern bekannt; und wenn die Rabbinen denselben Trauben beifügen, deren Beeren man anzapft wie Fässer, so will ein Mann, der den Johannes noch gekannt hat, gar aus dem Munde dieses Apostels, und mittelbar aus dem Christi, noch viel abenteuerlichere Beschreibungen von den Riesentrauben und Riesenähren im Reich des Messias gehört haben.*) Man sieht deutlich: was wir beim

*) Dieselben werden tiefer unten, in dem Aufsatz über die Tübinger Schule, angeführt werden.

ersten Anblick für eine späte Ausgeburt rabbinischer Phantasie halten möchten, das reicht über die Anfänge unserer Religion hinauf, was zunächst nur wie ein müßiger Einfall Einzelner aussieht, das war zur Zeit Jesu Volksglaube, und dieser Glaube wurde alles Ernstes auch von solchen getheilt, deren Bedeutung wir nicht gering anschlagen können, so seltsam auch viele von ihren Vorstellungen uns ansprechen.

In diesen Vorstellungskreis trat nun das Christenthum ein, und es nahm ihn fast vollständig in sich auf. Ob und inwieweit dieß schon von Jesus selbst geschehen ist, kann hier allerdings nicht untersucht werden; ich werde auf diese Frage an einem andern Orte zurückkommen.*) Was aber seine ersten und unmittelbaren Schüler betrifft, so steht von ihnen auch schon nach dem bisherigen außer Zweifel, daß sie die messianischen Erwartungen ihrer Volksgenossen in allen Hauptpunkten theilten, und daß sie auch in ihrem Glauben an den erschienenen Messias keinen Grund fanden, dieselben aufzugeben. Schon die einzige Apokalypse würde hiefür vollgültiges Zeugniß ablegen, wenn es überhaupt noch eines Beweises für das bedürfte, was alle Denkmale des ältesten Christenthums einstimmig bestätigen. Nur die dogmatische Befangenheit einer späteren Zeit konnte diese Zeugnisse überhören, und dasjenige für ein bloßes Bild oder eine unwesentliche Nebensache erklären, was den ersten Christen für den Kern und Mittelpunkt ihres ganzen Glaubens gegolten hat.

Ganz unverändert ließ sich nun freilich der jüdische Messiasbegriff in das Christenthum nicht herüber nehmen. Die Juden erwarteten einen Messias, der in den Wolken des Himmels kommen sollte, um das ersehnte Gottesreich zu stiften. Der christliche Messias aber war statt dessen in der anspruchslosen Gestalt eines Mannes aus dem Volke, eines umherziehenden Lehrers, in aller Demuth und Niedrigkeit aufgetreten; er hatte bei der Masse des Volkes nur Lauheit oder Mißtrauen, bei der herrschenden Klasse leidenschaftlichen Widerstand gefunden; er hatte den Tod des Verbrechers er-

*) In der Abhandlung über Strauß und Renan.

litten, und statt des gehofften Weltreichs hatte er nur die Herrschaft der Gottergebenheit und der Liebe in den Herzen begründet. Es liegt hier auch wirklich der tiefste Grund für die Ablösung der neuen Religion von der alten, für die Entstehung eines Christenthums außer dem Judenthum. Daß die Erwartung eines zukünftigen Messias dem Glauben an den erschienenen weichen mußte, daß seine Erscheinung und sein Schicksal mit der jüdischen Messiasidee in diesem durchgreifenden Widerspruch stand, und was die Hauptsache ist, daß er selbst diese hohe, reine, gotterfüllte Persönlichkeit war, daß er dieser Held war, dessen sittliche Größe den Glauben an seine Sendung allen jüdischen Vorurtheilen und allem äußeren Augenschein zum Trotz über seinen Tod hinaus in voller Lebendigkeit zu erhalten die Kraft hatte — dieß ist es in der That, was der christlichen Kirche ihr Dasein gegeben hat, dieß jener „verschwindende Punkt", in dem der Lauf der Geschichte umwandte, und der tiefe Zwiespalt des Geistes mit sich selbst zunächst für den religiösen Glauben und das fromme Gemüthsleben sich zu versöhnen begann. Den ersten Christen jedoch kam diese Bedeutung ihres Meisters noch nicht rein zum Bewußtsein; für ihre Vorstellung handelte es sich hier nicht blos um eine Neugestaltung des sittlichen und religiösen Lebens, sondern diese selbst verknüpfte sich ihnen unmittelbar wieder mit denselben äußerlichen Vorgängen, von denen sie als Juden das Heil erwartet hatten. Daß Jesus der Messias sei, stand ihnen fest. Worin aber die Aufgabe des Messias bestehe, darüber war kein Jude im Zweifel: er sollte „das Reich Israel wiederaufrichten" (Apg. 1, 6. Luc. 24, 21), den Thron Davids einnehmen (Luc. 1, 32. Apg. 2, 30), dem Volke Rettung bringen von seinen Feinden (L. 2, 71). Und derselbe, welchen Gott hiezu gesandt hatte, war von diesem Volke verschmäht worden, er hatte am Kreuze verblutet, ohne in der Lage der Nation die mindeste Aenderung herbeigeführt zu haben. Wie ließ sich beides vereinigen, die Ueberzeugung von seiner messianischen Würde und Bestimmung und die Thatsachen, welche dieser Ueberzeugung widersprachen? Der Glaube der Jünger ergriff den Ausweg, welchen der Glaube in ähnlichen Fällen immer ergriffen hat: was die Gegenwart verweigerte, wurde von der Zukunft, und natürlich von der allernäch-

sten Zukunft, gehofft. Hatte Jesus sein messianisches Werk während seines Lebens nicht vollendet, so erwartete man dieß nur um so mehr von dem auferstandenen und zur himmlischen Herrlichkeit eingegangenen. So lange ihr Meister lebte, glaubten seine vertrautesten Schüler nicht anders, als daß er alsbald das messianische Reich aufrichten werde, und sie ließen sich in dieser Meinung durch die Andeutungen über das ihm bevorstehende Schicksal (die freilich unmöglich so bestimmt gelautet haben können, wie unsere Evangelien dieß darstellen) im geringsten nicht irre machen; erst als sein Tod diese Erwartung vereitelt hatte, fiengen sie an, auf seine Wiederkunft zu hoffen, und sein Erdenleben als eine bloße Vorbereitung für dieselbe zu betrachten: nach der Auferstehung, heißt es, habe ihnen Jesus über die Nothwendigkeit seines Todes die Augen geöffnet. Der christliche Messiasglaube wurde jetzt zum Glauben an die Wiederkunft des Messias: während das Judenthum nur von einer einmaligen Erscheinung desselben weiß, lehrt das Christenthum eine doppelte, die eine in der Vergangenheit, die andere in der Zukunft, die eine der jüdischen Messiaserwartung ebenso widersprechend, wie die andere mit ihr übereinstimmt.

Man ist seit langem gewohnt, und auch nach allen kritischen Aufklärungen der letzten dreißig Jahre pflegen von den gebildeten Christen noch immer die meisten die sichtbare Wiederkunft Christi unter dasjenige im neuen Testamente zu rechnen, was nur bildlich, oder nur aus Anbequemung, dem jüdischen Volksglauben zuliebe, gesagt sei; wenn Christus und die Apostel vom Gottesreich reden, so soll damit die christliche Kirche, wie sie sich seitdem geschichtlich entwickelt hat, wenn sie vom Kommen des Herrn sprechen, soll seine Offenbarung in der Geschichte, oder unser Kommen zu ihm nach dem Tode gemeint sein. Diese Vorstellung ist aber das willkührlichste und ungeschichtlichste, was man sich denken kann. Wir freilich wissen mit jener sichtbaren Wiederkunft nichts mehr anzufangen, und selbst für die wunderglaubigen unter uns ist sie bedeutungslos geworden, eine dogmatische Antiquität, welche die einen ganz bei Seite legen, die andern eben nur aus Respekt vor dem Buchstaben der Schrift mit sich fortschleppen, die aber alle aus ihrem praktischen Gebrauch und Interesse entfernt haben; wir freilich

wissen, daß der wahre Gottesstaat nicht in Gestalt einer sichtbaren Stadt mit Mauern und Häusern vom Himmel herabzukommen braucht, sondern von innen heraus im Geist und Gemüth der Menschen sich aufbaut. Die ersten Christen wußten aber eben dieses noch nicht, und sie waren so wenig geneigt, sich auf das sittliche Reich Gottes zu beschränken, daß vielmehr die Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi und des äußeren Gottesreichs den greifbaren Mittelpunkt ihrer Dogmatik, das wirksamste Motiv ihrer religiösen Begeisterung ausmachte. Auch das neue Testament steht noch ganz auf diesem Boden; eine Ausnahme macht nur das Johannesevangelium, für dessen jüngeren Ursprung und vorgeschrittene Entwickelungsstufe diese Abneigung gegen jenen alterthümlichen Glauben höchst bezeichnend ist. Zwar begegnen wir auch bei Lukas (17, 20) der Erklärung: „das Reich Gottes kommt nicht mit Warten (d. h. seine Ankunft wird durch ungeduldiges Warten nicht beschleunigt; Luther übersetzt unrichtig: „nicht mit äußerlichen Geberden") und man wird nicht sagen: siehe hier, oder siehe da ist es; denn siehe das Reich Gottes ist inwendig in euch." Aber die Meinung kann dabei keinenfalls die sein, das äußere Kommen des Gottesreichs zu läugnen, sondern jene Worte gelten nur der Ungeduld, welche einen bestimmten Zeitpunkt für sein Erscheinen festsetzt, der Leichtgläubigkeit, welche sich bereden läßt, der Messias habe sich da oder dort schon gezeigt, der Aeußerlichkeit, welche die sittlichen Bedingungen seines Kommens übersieht; daß er aber kommen werde, und zwar wie der Blitz, der plötzlich aufleuchtend allen sichtbar wird, dieß wird unmittelbar nachher ausdrücklich versichert. Sonst ohnedem wird aller Orten, bei Lukas so gut, wie im übrigen neuen Testament, von der Wiederkunft Christi in den Wolken mit voller Bestimmtheit gesprochen. Die sämmtlichen neutestamentlichen Schriftsteller, außer dem vierten Evangelisten, hegen diese Erwartung nicht blos alles Ernstes, sondern sie ist auch für sie von so entscheidender Wichtigkeit, daß sie mit derselben, ihrer eigenen Ansicht nach, den Grundstein ihres Glaubens, den Zielpunkt ihrer Hoffnung, verlieren würden. Der Belege finden sich fast so viele, als Kapitel im neuen Testament; um aber ein übriges zu thun, mag eine Anzahl der beweisendsten

Stellen unten angemerkt werden.*) Diese Stellen sprechen sich so klar und bestimmt aus, sie sind in einem so ernsten und durchaus lehrhaften Tone gehalten, daß es nur als die äußerste Willkühr und Künstelei bezeichnet werden kann, wenn selbst Schleiermacher die Lehre von der Wiederkunft Christi aus dem neuen Testament wegzudeuten versuchte. Im Gegentheil: diese Lehre war mehr als ein Jahrhundert lang der Brennpunkt des Christenthums, und mit den neutestamentlichen stimmen hierin auch die außerkanonischen Schriften überein. Wie nahe aber freilich das Christenthum hiemit dem Judenthum noch stand, liegt auf der Hand. Der einzige bewußte Unterschied beider bestand in der ersten Zeit darin, daß die Christen in Folge ihres Glaubens an die Person Jesu von der Wiederkunft des Messias erwarteten, was nach jüdischer Meinung sein erstes und einziges Kommen bringen sollte; der Inhalt dieser Erwartung war aber bei beiden der gleiche. „Die Juden, sagt eine altkirchliche Schrift, waren über die erste Ankunft des Herrn im Irrthum, und dieß ist der einzige Streitpunkt zwischen ihnen und uns." Daß dieß der getreue Ausdruck für den Glauben der ältesten Kirche ist, steht außer Zweifel. Ja selbst dieser Unterschied ist ein fließender; denn für das eigentlich messianische Kommen galt den ersten Christen so gut, wie den Juden, nur das Kommen des Messias in den Wolken, sein irdisches Leben dagegen erschien ihnen als eine bloße Vorbereitung, er sollte in demselben strenggenommen noch nicht als Messias, sondern erst in der Rolle seines eigenen Vorläufers und Verkündigers aufgetreten sein. Vgl. Apg. 3, 20. Daß nichtsdestoweniger auch in diesem Judenchristenthum schon der fruchtbare Keim dessen lag, was in der Folge aus ihm hervorgieng, ist schon bemerkt worden; aber seinen Anhängern selbst verbarg er sich in der Schaale, die sie von ihm nicht zu trennen wußten, und was späterhin als ein unhaltbares Außenwerk verlassen wurde, das erschien ihnen, wie dieß ja gerade bei Glaubenssätzen so unendlich oft vorkommt, als die Hauptsache.

*) Von der Offenbarung des Johannes war schon oben die Rede, weiter vgl. m. Matth. c. 24 f. 16, 27 f. 26, 64. Marc. c. 13. Luc. c. 21. 9, 26. Apg. 1, 11. 3, 20. 1 Kor. 15, 52. 1 Theff. 3, 13. 4, 16 ff. 2 Theff. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 9 f. Jud. 14 ff. 1 Joh. 2, 28.

Diese Bedeutung konnte aber die Wiederkunft Christi für die urchristliche Zeit nur dann haben, wenn sie für unmittelbar bevorstehend gehalten wurde. Nur darin lag der praktische Werth dieser Vorstellung, daß jeder glauben konnte, die Parusie selbst noch zu erleben, wie sie umgekehrt auch für die strenggläubigsten unter den jetzigen Christen ihre Wichtigkeit deßhalb verloren hat, weil diese fast ohne Ausnahme auf das baldige Eintreten jenes Ereignisses verzichtet haben. Wenn das Weltende dem Einzelnen nicht näher steht, als das natürliche Ende seines Lebens, so hat jenes für ihn keine persönliche Bedeutung mehr, es ist daher nicht mehr Gegenstand des praktischen und religiösen, sondern nur noch des theoretischen, naturwissenschaftlichen oder theologischen Interesses. Den Christen des ersten Jahrhunderts aber war es noch ernst mit ihrem Glauben daran, er war ihnen Herzenssache, und darum hofften sie es auch noch selbst zu erleben: hätte ihnen jemand gesagt, daß die Wiederkunft Christi erst nach ein paar tausend Jahren erfolgen werde, so hätte er den innersten Kern ihrer messianischen Hoffnungen angetastet. „Der Herr ist nahe" (Phil. 4, 5); „es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge" (1 Petr. 4, 5); „die Zukunft des Herrn ist nahe" (Jak. 5, 8); „es ist die letzte Stunde" (1 Joh. 2, 18); „noch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen" (Ebr. 10, 37) — dieß ist der einstimmige Ruf der neutestamentlichen Schriften. „Wahrlich, ich sage euch," erklärt Christus Matth. 16, 28 (Marc. 9, 1. Luc. 9, 27), „es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich." „Wahrlich ich sage euch," heißt es Matth. 24, 34 (Marc. 13, 30. Luc. 21, 32), „dieß Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles [die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi] geschehe;" und merkwürdig genug wird beigefügt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Noch früher erwartet die Apokalypse die letzte Katastrophe: vierthalb Jahre lang, glaubt sie, werde Jerusalem mit Ausnahme des Tempels von den Römern besetzt sein, dann werde das Thier aus dem Abgrund, der Kaiser Nero, mit dämonischer Hülfe, an der Spitze orientalischer Heerschaaren, als Anti-

christ wiederkehren, alsbald aber auch von dem persönlich erscheinenden Christus vernichtet werden. (M. vgl. c. 11. 13. 17. 19, die Zeitrechnung betreffend insbesondere 11, 2. 3. 12, 6. 14. 13, 5.) Die Wiederkunft Christi hätte demnach, da die Apokalypse in der zweiten Hälfte des Jahres 68 nach Christus verfaßt ist, etwa im Jahr 72 erfolgen müssen. Selbst Paulus zeigt sich bei diesem Punkte ganz in den Erwartungen seiner Zeitgenossen befangen. „Es wird die Posaune schallen," sagt er 1 Kor. 15, 52, „und die Todten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden." Noch weiter ist dieß im ersten Thessalonicherbrief 4, 16 ausgeführt. „Denn das sagen wir euch als ein Wort des Herrn, daß wir, die wir leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden. Denn der Herr selbst wird unter Schlachtgeschrei, mit dem Rufe des Erzengels und der Posaune Gottes, herabsteigen vom Himmel, und die in Christus gestorbenen werden zuerst aufstehen; dann werden wir, die wir leben und übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft" u. s. w. Noch ganz späte Schriften, wie der zweite Petrusbrief (3, 3 ff.), der es bereits nöthig findet, das lange Ausbleiben der Wiederkunft zu entschuldigen, können sich doch von dieser Erwartung selbst nicht trennen: das Johannesevangelium ist die einzige unter den neutestamentlichen Schriften, welche an die Stelle des sichtbaren Kommens die geistige Einkehr Christi in's Gemüth setzt (c. 14, 3. 18 ff. 16, 16 ff.).

Man sieht, es gehört etwas dazu, die Nähe der Parusie aus dem neuen Testament zu entfernen. Aber welche Leistung wäre Theologen unmöglich, wenn es sich darum handelt, mißliebige Vorstellungen aus der Schrift hinweg- und andere dafür hineinzudeuten? Auch hier hat die Exegese mehr als Ein Meisterstück abgelegt. Wenn Paulus sagt: die Todten werden auferstehen, wir anderen aber, die wir die Wiederkunft Christi noch erleben, werden verwandelt werden, so sollte dieß bedeuten: wir, die todten, werden auferstehen, die übrigen aber werden verwandelt werden; wenn Matth. 16, 28 versichert wird, ein Theil der Anwesenden werde des Menschen Sohn in seinem Reich kommen sehen, so soll dabei an alles andere eher zu denken sein, als an die persönliche Wiederkunft des Messias; wenn

in unzähligen anderen Stellen von der Nähe dieser Wiederkunft gesprochen wird, und Ermahnungen für die Gegenwart der sprechenden daraus abgeleitet werden, so soll nichts hindern, sich dieselbe im Sinn der neutestamentlichen Männer noch einige Jahrtausende entfernt zu denken; von den hundert und aber hundert an Gewaltsamkeit sich übertreffenden Deutungen der Apokalypse nicht zu reden. Ein besonders glänzendes Beispiel dieses exegetischen Scharfsinnes bieten die Reden, welche Matth. 24 (Marc. 13. Luc. 21) berichtet sind. Wenn hier V. 3 nach der Wiederkunft Christi und der Welt Ende gefragt wird, und wenn V. 29 ff. vom Kommen des Menschensohns in den Wolken, von den Engeln mit der Gerichtsposaune, von der Verfinsterung der Sonne und des Mondes und dem Herabfallen der Sterne die Rede ist, so machte es den Erklärern nicht die geringste Schwierigkeit, alles dieß auf die Zerstörung Jerusalems, die Ausbreitung des Christenthums und andere zeitgeschichtliche Ereignisse zu deuten. Wenn ferner zuerst (V. 15—28) die Belagerung Jerusalems durch die Römer beschrieben, und dann V. 29 fortgefahren wird: „alsbald aber nach der Trübsal jener Tage werden Sonne und Mond ihren Schein verlieren" u. s. w., so sollte kein Grund zu finden sein, um nicht das zweite von diesen Ereignissen einige tausend Jahre später zu setzen, als das erste. Wenn es endlich in demselben Zusammenhang V. 34 heißt: „dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieß alles geschieht," so meinte man, die Worte „dieß alles" seien doch keinenfalls so zu betonen, daß nicht die Hauptsache, die Wiederkunft Christi, davon auszunehmen wäre; oder man erklärte wohl auch „dieses Geschlecht" von dem jüdischen Volke, dem hier eine Fortdauer bis an's Ende der Tage verheißen werde, unbekümmert darum, daß der griechische Sprachgebrauch dieß verbietet, und daß es widersinnig wäre, auf die Frage (V. 3): „wann wird dieß geschehen?" zu antworten: die jüdische Nation wird nicht aussterben, bis es geschehen ist. Andere erfanden zur Rettung ihrer dogmatischen Voraussetzungen die „prophetische Perspektive," d. h. sie behaupteten, vor dem begeisterten Blicke des Propheten verschwinden die Unterschiede der Zeiten, so daß es für ihn nichts ausmache, in Einem Athem, und ohne jede Andeutung ihrer Verschiedenheit, von zwei Ereignissen zu reden, von

denen das eine morgen, das andere nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden eintreffen sollte. Ein falscher Prophet sollte er aber darum natürlich doch nicht sein, wenn er auch beide Vorfälle ausdrücklich für gleichzeitig erklärte. Zuletzt ist dann noch Hengstenberg auf die Auskunft verfallen, das Kommen auf den Wolken finde bei jedem von jenen Gottesgerichten statt, wie deren in der Geschichte schon unzählige eingetreten seien, z. B. die Zerstörung Jerusalems, die Schlacht bei Jena u. s. w. — eine Ausrede, von der man nicht weiß, ob man ihren Aberwitz, falls es ihrem Urheber damit ernst ist, oder ihre Frivolität, wenn es ihm nicht damit ernst ist, mehr bewundern soll. Man müßte Anstand nehmen, solcher Einfälle auch nur zu erwähnen, wenn es irgend einen Widersinn gäbe, dem nicht eine Menge von unseren „glaubigen" Theologen in ihrer Rathlosigkeit bereitwilligst Beifall geklatscht hätte, sobald er auch nur den entferntesten Schimmer von apologetischer Brauchbarkeit zeigte.

Ich bin auf die Vorstellungen der ältesten Kirche von der Wiederkunft Christi etwas näher eingetreten, weil es keinen anderen Punkt giebt, an welchem sich die Eigenthümlichkeit des ältesten Christenthums und sein Unterschied von dem heutigen schärfer herausstellte. Welche weit auseinanderliegenden Gegensätze, das Christenthum unserer Tage, in seiner weltbeherrschenden Selbständigkeit, in seiner Ausbreitung zu unzähligen kirchlichen und staatlichen Gemeinwesen, in seiner allseitigen Verschlingung mit der sonstigen Bildung, dieses freie, universalistische, Welt gewordene Christenthum, und das Christenthum der Urzeit, welches von aller weltlichen Bildung und Thätigkeit abgekehrt das Weltende sehnsüchtig erharrte, und es jeden Augenblick erleben zu können glaubte; welches noch unfähig, auf eigenen Füßen zu stehen, und fast ohne Bewußtsein über sein eigentliches Wesen in der starren Umhüllung des Judenthums verpuppt lag, und welches an seiner natürlichen Entwicklungsfähigkeit verzweifelnd nur von einer wunderbaren, gewaltsamen Umkehrung des Weltlaufs — nicht seine Befreiung von jener Hülle, sondern ihre Befestigung für alle Ewigkeit erwartete! und wie viele und durchgreifende Veränderungen mußten voran-

gehen, ehe sich die jetzige Gestalt des religiösen Lebens aus jener urchristlichen entwickeln konnte!

Die erste und wichtigste von diesen Veränderungen war die Losreißung des Christenthums vom Judenthum, und der, welcher dieselbe bewirkt hat, war der Apostel Paulus. Man ist freilich viel zu weit gegangen, wenn schon behauptet wurde, nicht Jesus, sondern Paulus, sei der eigentliche Stifter des Christenthums; wie vielmehr dieser selbst nichts anderes sein wollte, als das reine Werkzeug seines Herrn, so wird auch eine unbefangene Geschichtsbetrachtung zugeben müssen, daß nur der Gedanke an das in Jesus erschienene Heil, nur die Kunde von der Person, der Lehre und den Schicksalen Jesu den großen Heidenapostel zu dem machen konnte, was er geworden ist. Ebenso gewiß ist aber auch, daß das von Jesus ausgegangene religiöse Leben nicht über den engen Kreis einer jüdischen Sekte hinausgekommen und in dieser Gebundenheit am Ende wieder erstickt sein würde, wenn nicht ein Mann, wie Paulus, sein inneres Wesen herausgekehrt, und mit einer kühnen That des Geistes seinen principiellen Unterschied vom Judenthum zum Bewußtsein gebracht hätte. Das messianische Heil ist nicht blos für die Juden bestimmt, sondern ganz in der gleichen Weise auch für die Heiden; das Christenthum ist nicht blos Vollendung des Judenthums, sondern etwas wesentlich neues: erst im Christenthum wird der Aufgabe der Religion Genüge geleistet, die „Gerechtigkeit vor Gott" herbeigeführt, das Judenthum dagegen verhält sich zu ihm nur, wie das Schattenbild zur Sache, wie der Gehorsam des Knaben zur Freiheit des Mannes; für den Uebertritt zum Christenthum kann daher der vorgängige Eintritt in den Mosaismus so wenig verlangt werden, daß vielmehr umgekehrt auch für die geborenen Juden durch denselben die Gültigkeit des jüdischen Religionsgesetzes als solchen aufhört — dieß sind die Gedanken, von denen die ganze apostolische Thätigkeit des Paulus getragen ist, und durch die er dem Christenthum seine Selbständigkeit erobert hat. Im Dienste dieser Gedanken stehen alle die Lehren, durch welche Paulus der Begründer der christlichen Dogmatik geworden ist. Eine neue Religion konnte nur deßhalb nöthig sein, weil die Menschheit durch die alte ihre Bestimmung nicht erreichen konnte;

es können nur deßwegen alle ohne Ausnahme auf den Glauben an Christus angewiesen sein, weil es unmöglich ist, durch Gesetzeserfüllung das göttliche Wohlgefallen zu erlangen. Warum ist dieß aber unmöglich? Weil es unmöglich ist, antwortet Paulus, das Gesetz so zu erfüllen, wie es erfüllt sein will, weil alle ohne Ausnahme Sünder sind; und Sünder sind alle, weil alle mit dem „Fleische" als einer ihr höheres Leben störenden, mit dem Geist im Streit liegenden Macht behaftet sind. Sofern endlich diese Thatsache in ihrer Allgemeinheit wieder eine Erklärung verlangt, verweist uns der Apostel auf die That des ersten Menschen, durch welche jener Widerstreit und mit ihm die Sünde in die menschliche Natur gekommen sei. Ist es aber hiernach schlechterdings unmöglich, das Wohlgefallen Gottes sich durch eigenes Thun zu erwerben, sind alle der Sünde und ihrer Strafe, dem Tode, verfallen, so bleibt uns nur übrig, unser Heil vom Verzicht auf das eigene Thun und die eigene Gerechtigkeit, vom Glauben an Christus zu erwarten: er hat in seinem Tode den Fluch des Gesetzes gelöst, und uns von der Strafe, die es dem Uebertreter androhte, befreit, indem er sie selbst übernahm; er hat aber zugleich auch die Macht der Sünde gebrochen, indem er in seinem Leibe das Fleisch und mit ihm die Sünde abgetödtet, das Strafurtheil gegen die Sünde vollzogen hat. So ist es nun dem Menschen möglich gemacht, sich vor Gott gerechtfertigt zu wissen, sich nicht mehr als Knecht Gottes, sondern als Kind Gottes zu fühlen; an die Stelle des Gesetzes, welches von außenher befiehlt, ist der „Geist Gottes", die innerlich wirkende Macht des religiösen Lebens, getreten; der äußere Kultus mit seinen Opfern und Ceremonien erscheint nicht blos entbehrlich, sondern der wahren Frömmigkeit geradezu hinderlich; das Evangelium und das Gesetz, der Glaube und die Beschneidung sind unvereinbar; wir bedürfen keiner Priesterschaft mehr, denn ein jeder tritt für sein Verhältniß zu Gott selbst ein, dieses Verhältniß ist ein durchaus unmittelbares und freies geworden. So geht hier zuerst die Einsicht auf, daß das Christenthum einen ganz neuen religiösen Inhalt in das Leben der Menschheit eingeführt habe, daß ihr jetzt erst der Weg zu Gott gezeigt und eröffnet sei: die christliche Gemeinde tritt als eine durchaus

selbständige, auf einem eigenthümlichen Grunde beruhende Religionsgesellschaft mit dem Anspruch, die alleinseligmachende Glaubensweise zu besitzen und alle Völker in sich aufzunehmen, nicht allein der heidnischen, sondern auch der jüdischen Religion gegenüber.

Wie gewaltig diese paulinische Theologie in die Entwicklung der christlichen Kirche und ebendamit in die Geschichte unseres Geschlechts eingriff, sieht man am besten an dem heftigen Widerstand, den sie in der Christengemeinde selbst fand, an der tiefgehenden Bewegung, die sie hervorrief, an der Zeit und den Kämpfen, die es kostete, bis sich auch nur ihre Grundgedanken durchgesetzt hatten. Die Spuren dieses Widerstandes lassen sich, wie schon oben gezeigt wurde, von den Lebzeiten des Apostels bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und in einzelnen Ausläufern noch viel weiter herab deutlich verfolgen; und derselbe gieng ursprünglich nicht etwa nur von einigen wenigen aus, die sich dadurch von der Mehrzahl in der Kirche getrennt hätten, sondern er hatte in der jerusalemitischen Urgemeinde selbst seinen Hauptsitz, und an den Häuptern des Apostelkreises, an den angesehensten unter den persönlichen Schülern Jesu, seinen Rückhalt. Paulus seinerseits suchte zwar fortwährend sich mit den Palästinensern zu verständigen; er unternahm deßhalb die Reise nach Jerusalem, über die er Gal. 2 berichtet, und in derselben Absicht geschah es ohne Zweifel, daß er vor seinem letzten Besuch in der jüdischen Hauptstadt die große Kollekte mit jenem außerordentlichen Eifer betrieb, den wir aus 2 Kor. 8 f. kennen lernen: durch eine großartige Liebesthat von Seiten der Heidenchristen sollten die Vorurtheile der Judenchristen gegen sie widerlegt und für die Aechtheit ihres Christenthums der thatsächliche Beweis geführt werden. Aber wenn ihm diese Absicht bei den Gegnern so wenig gelang, daß sein Liebeswerk selbst zu neuen Gehässigkeiten gemißbraucht wurde,*) so gieng auch bei ihm die Friedensliebe nicht so weit, daß er ihr die Berechtigung seines Standpunktes und die Unabhängigkeit seines Wirkens zum Opfer zu bringen vermocht hätte. Es lag mithin hier ein tiefer Gegensatz vor, der auch die Häupter der werdenden Kirche, die apostolischen Verkündiger der neuen

*) M. s. hierüber, was S. 206 bemerkt ist.

Lehre, gegen einander in Spannung setzte. Die Folgezeit freilich konnte dieß nicht mehr zugeben. In demselben Maaße, wie der Streit des Judaismus und Paulinimus in der Kirche sich ausglich, verschwand auch die Erinnerung an seine Bedeutung und am Ende selbst an sein Dasein; je höher die Vorstellungen von den Aposteln stiegen, je unbedingter die Kirche ihre Lehre und ihre Einrichtungen auf die apostolische Ueberlieferung gründete, um so weniger konnte sie bezweifeln, daß die Apostel in allen Stücken durchaus einstimmig gewesen seien, und so gewöhnte man sich dann, sie alle zu einer unterschiedslosen Einheit zusammenzufassen, alle Gegensätze der Einzelnen und der Partheien über der vermeintlichen Einerleiheit der ihnen allen gleichmäßig geoffenbarten Lehre zu vergessen. Derselben Gewohnheit folgen auch heute noch weit die meisten. Man redet von den Aposteln im allgemeinen, als ob man damit lauter gleichdenkende und in jeder Beziehung gleichgesinnte Männer bezeichnete, und wenn man etwa auch verschiedene Lehrbegriffe im neuen Testament unterscheidet, so macht doch selten einer von unseren Theologen so Ernst mit diesem Unterschied, wie dieß jetzt in Baur's lichtvollen Vorlesungen über neutestamentliche Theologie geschehen ist: man läßt jeden neutestamentlichen Schriftsteller im Grunde dasselbe sagen, wie alle übrigen, nur mit etwas anderen Worten, an ernstliche Unterschiede dagegen, an Widersprüche und Zerwürfnisse, soll in ihrer Lehre so wenig, als in ihrem persönlichen Verhalten, gedacht werden. Eine unbefangene Geschichtsforschung wird aber diese Vorstellung weder mit den unbestreitbarsten Thatsachen noch mit der sonstigen geschichtlichen Analogie in Einklang zu bringen wissen. So tiefe Umwälzungen im Leben der Menschheit, wie die Entstehung einer neuen Weltreligion, vollziehen sich niemals ohne die härtesten Kämpfe; und diese Kämpfe werden nicht blos zwischen denen geführt, welche der neuen geschichtlichen Bildung beitreten, und denen, die ihr widerstreben; sondern auch unter den ersteren selbst wird es immer, je größer ihre geschichtlichen Aufgaben sind, um so mehr, zu Gegensätzen kommen, die erst nach längerer Zeit ihre Ausgleichung finden, zu einer Verschiedenheit der Auffassungen und der Ansichten, aus der sich nicht ohne ernstliche Reibungen ein allgemeineres Einverständniß

über Ziele und Wege herausarbeitet. Wenn selbst die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, bei aller Uebereinstimmung in den Hauptpunkten, doch über die nähere Fassung, die Tragweite und die Consequenzen ihrer Grundsätze sich nicht zu einigen im Stande waren, wie läßt sich annehmen, daß dieß im ersten unter viel tiefer gehenden Gegensätzen ohne weiteres gelungen sein sollte? daß diejenigen, die auch als Christen noch Juden bleiben wollten, mit denen, deren Grundgedanke die Unvereinbarkeit von Christenthum und Judenthum war, friedlich Hand in Hand gehen konnten? Und der Augenschein zeigt ja auch, wie wenig dieß der Fall war. Wir haben schon oben gehört, welchen Angriffen sich Paulus während seiner ganzen Wirksamkeit von judenchristlicher Seite ausgesetzt fand; wir haben uns überzeugt, daß sich diese Gegner nicht mit Unrecht auf die Gemeinde in Jerusalem und ihre Führer, die älteren Apostel, beriefen; wir haben uns von einem der letzteren selbst in der Apokalypse sagen lassen, wie tief er noch in jüdischen Erwartungen und Vorurtheilen befangen war, und wie wenig er sich in die freieren Grundsätze des paulinischen Christenthums zu finden wußte; wir haben gesehen, daß noch im zweiten Jahrhundert die Apostelgeschichte die eingreifendsten Zugeständnisse an den Judaismus nöthig findet, um seine Abneigung gegen den Heidenapostel und sein Werk zu beschwichtigen, daß noch viel weiter herab bei den Nachkommen der palästinensischen Gemeinden, den Ebjoniten, die gehässigsten Behauptungen über Paulus im Umlauf waren. Was andererseits Paulus betrifft, so sehe man nur, wie bitter er sich (2 Kor. 11, 5. 18. 12, 11) den „hohen Aposteln" gegenüberstellt; man lese seine Erklärung Gal. 2, 6, daß er sich um die jerusalemitischen Auktoritäten nichts bekümmere; man erinnere sich seines nachdrücklichen Auftretens gegen Petrus (Gal. 2, 14), und des Unwillens, mit dem er noch lange nachher das Benehmen des Apostelfürsten kurzweg eine verwerfliche Heuchelei nennt; man vergesse nicht, daß er auch schon unmittelbar nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 16 f.) nicht nöthig gefunden hatte, sich mit den Uraposteln, mit „Fleisch und Blut" zu besprechen, daß er sich seine Auffassung des Christenthums und seiner Lehre ganz selbständig ausbildete, und seinen apostolischen Beruf vollkommen unabhängig von seinen Vorgängern betrieb — man beachte diese und ähnliche Erscheinungen auf beiden Seiten, und man höre end-

lich einmal auf, für den apostolischen Kreis diese Einstimmigkeit, und für das älteste Christenthum diese ruhige Entwickelung ohne innere Kämpfe und Gegensätze vorauszusetzen, die gerade bei den Anfängen einer so weltumwälzenden, aus der tiefsten Gährung der Geister entsprungenen Bewegung am wenigsten möglich war. Aus dem Bedürfniß der Erbauung kann allerdings der Wunsch hervorgehen, in der apostolischen Zeit das reine, durch keinen Mißklang getrübte Urbild des christlichen Lebens anzuschauen; eine geschichtliche Betrachtung dagegen wird auch für diese Zeit die allgemeinen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung geltend machen, und am Ende von der Größe des Christenthums nichts verloren, sondern dieselbe vielmehr erst recht verstanden haben, wenn sie die Hemmungen nachweist, durch welche sich der von Christus ausgegangene Strom eines neuen geistigen Lebens Bahn brechen mußte.

Dieser Kampf des freieren paulinischen Christenthums mit dem älteren judenchristlichen oder ebjonitischen Standpunkt bildet (nach Baur's folgenreicher Entdeckung) ein volles Jahrhundert hindurch den Hauptinhalt der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte, und die verschiedenen Wendungen desselben lassen sich nicht blos aus anderweitigen Quellen, sondern noch deutlicher und unmittelbarer in solchen Schriften nachweisen, die als Werke von Aposteln und Apostelschülern in unserer neutestamentlichen Sammlung eine Stelle gefunden haben.

In der nächsten Zeit nach dem Tode des Paulus war nun die Trennung der Partheien ohne Zweifel eine sehr schroffe. Da das Heidenchristenthum einmal da war, und da die große Mehrheit in der Kirche aus Heidenchristen bestand, mußte man es sich freilich gefallen lassen, und wenigstens ein Theil der Judenchristen hatte schon frühe darauf verzichtet, die getauften Heiden der Beschneidung zu unterwerfen: in seinen Briefen an die Korinther und die Römer hat Paulus diesen Anspruch nicht mehr abzuwehren, und die Offenbarung des Johannes macht ihren „Nikolaiten", den paulinischen Christen, zwar den Genuß von Götzenopferfleisch und die Uebertretung der jüdischen Ehegesetze zum Vorwurf, von den übrigen Gesetzesvorschriften dagegen und von der Beschneidung schweigt sie nicht blos, sondern sie selbst kennt (c. 7) eine unzählbare Menge

von Glaubigen aus allen Völkern, die zu dem jüdischen Grundstamm der Gottesgemeinde hinzugekommen sind. Aber theils war es noch längere Zeit blos ein Theil der Judenchristen, der so dachte, andere dagegen behaupteten noch zu Justin's Zeit (um 150) und später, nur durch den vollständigen Uebertritt zum Judenthum könne der Heide am messianischen Reich und seiner Seligkeit Antheil erhalten, und der Verfasser der Apostelgeschichte muß diese Ansicht sogar noch sehr verbreitet und einflußreich gefunden haben, da er sonst keinen Anlaß gehabt hätte, dem Judaismus in seiner Darstellung alle die Zugeständnisse zu machen, die er ihm gemacht hat; theils war auch bei den milder gesinnten jene Anerkennung des Heidenchristenthums doch nur eine bedingte. Die getauften Heiden wurden auch von ihnen nur wie jüdische Proselyten angesehen, und es wurden von denselben ähnliche Rücksichten auf die jüdischen Speise- und Ehegesetze verlangt, wie von diesen; jene vollständige Lossagung von der jüdischen Lebensweise, die ein Paulus für den Christen so natürlich fand, war auch den gemäßigteren aus der judenchristlichen Parthei ein Gräuel (der Apokalyptiker z. B. weiß sich über diese „Teufelslehre" nicht stark genug auszudrücken), die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Gesetzeswerke, blieb ihnen unverständlich, und gegen die Person des Apostels, dieses Apostaten vom väterlichen Gesetz, hegten sie ein so unüberwindliches Vorurtheil, daß noch tief in's zweite Jahrhundert hinein, und lange nachdem sein großes Werk sich die allgemeine Anerkennung erzwungen hatte, die Angriffe gegen ihn fortgiengen. Von den schrofferen wurde er bald versteckter, als Magier Simon, bald auch offen geschmäht, die gemäßigteren pflegten ihn wenigstens zu ignoriren und seine Verdienste zu verkleinern; selbst sein eigenstes Werk, die Ausbreitung des Christenthums über den heidnischen Westen, wurde von der ebjonitischen Sage auf Petrus übertragen, und auch die herrschende kirchliche Ueberlieferung räumte dieser Partheilüge, wie wir finden werden, solche Macht über sich ein, daß dem Haupte der Palästinenser von der großen weltgeschichtlichen That des Heidenapostels der Löwentheil zufiel.

Wie wenig es noch um das Ende des ersten Jahrhunderts zu einer Ausgleichung dieses Gegensatzes gekommen war, sieht man an

zwei Stücken unserer neutestamentlichen Sammlung, von denen das eine um diese Zeit, das andere etwas später verfaßt zu sein scheint: dem Brief an die Ebräer und dem Brief des Jakobus — an die Aechtheit des letzteren ist nämlich, was auch seine Vertheidiger sagen mögen, so wenig, als an den paulinischen Ursprung des ersteren, zu denken. Wenn der Verfasser des Ebräerbriefs seinen judenchristlichen Lesern auf's angelegentlichste beweist, daß durch Christus dem jüdischen Pristerthum, dem jüdischen Opferdienst, dem ganzen jüdischen Religionswesen ein Ende gemacht, an die Stelle des alten Bundes ein neuer getreten sei, so kann eben dieses von ihnen noch nicht anerkannt gewesen sein; wenn er ihnen an zahllosen alttestamentlichen Beispielen darthut, daß alle göttlichen Segnungen an den Glauben geknüpft seien, so muß er es mit solchen zu thun haben, die nicht den Glauben, sondern die Gesetzeserfüllung als das entscheidende für das Verhältniß des Menschen zu Gott ansahen; wenn er alle seine exegetische Kunst aufbietet, um zu zeigen, daß auch nach alttestamentlicher Lehre Christus ein ganz einziges, mit keinem andern vergleichbares, seiner Natur nach über die Engel, seiner Stellung und Bedeutung nach über die bewundertsten Helden der jüdischen Geschichte und die höchsten Würdenträger der Theokratie erhabenes Wesen sei, so kann diese Ansicht in der damaligen Zeit noch nicht allgemeiner und unbezweifelter Glaube der Kirche gewesen sein. Der Ebräerbrief beweist mit Einem Wort durch die Mühe, welche er sich giebt, um den Standpunkt des Judenchristenthums zu widerlegen, welche Macht dasselbe noch in seiner Zeit war. Noch unmittelbarer erhellt dieß aus dem Brief des Jakobus für die Kreise, welche den Ausdruck ihrer Ueberzeugungen in ihm fanden. Dieser Brief zeigt nicht blos in einzelnen Bestimmungen (wie c. 5, 12. 14) die charakteristischen Züge des Ebjonitismus, er läßt uns die Schlagwörter und Gedanken der paulinischen Theologie nicht blos in auffallender Weise vermissen, wie denn z. B. der Versöhnungstod Christi nirgends in ihm berührt, und Christus überhaupt nur wenig genannt wird; sondern er stellt sich geradezu als eine Streitschrift gegen den Paulinismus dar, und er bekämpft namentlich seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit einer solchen Bitterkeit und mit einer so gründlichen Verkennung ihres

eigentlichen Sinnes, daß man klar sieht, wie weit die Parthei, deren Sprache wir hier hören, von einer Verständigung mit dem Paulinismus noch entfernt ist. Was für Paulus der innerste Einheitspunkt seines ganzen religiösen Lebens, die fruchtbare Wurzel alles Guten ist, das erklärt der Jakobusbrief für ein todtes Wissen, wie es auch die Teufel haben können; der Rechtfertigung durch den Glauben stellt er die Rechtfertigung durch die Werke entgegen, ohne die jener todt sei; die Beispiele, welche Paulus und der Ebräerbrief für die Rechtfertigung durch den Glauben angeführt hatten, sucht er ihnen zu entreißen und für sich zu benutzen; wer sich auf den bloßen Glauben verläßt, den nennt er einen „eiteln Menschen;“ statt der Gnade, von der Paulus alles allein hofft, verweist er uns (1, 22 ff. 2, 8 f. 4, 11) auf das Gesetz, welchem jener jeden Werth und jede Geltung für den Christen abgesprochen hatte. So unversöhnt stehen sich um jene Zeit die Partheien und Ansichten noch gegenüber.

Im allgemeinen scheint nun in diesem Kampfe das Judenchristenthum für den Augenblick auch in solchen Gemeinden und Ländern die Oberhand gewonnen zu haben, denen Paulus selbst das Christenthum gebracht hatte. So haben wir schon oben gesehen, wie die ephesinische Gemeinde von dem Apokalyptiker wenige Jahre nach dem Tode des Paulus wegen ihrer Abwendung von ihm und seiner Lehre belobt wird; und was uns über die kleinasiatische Kirche überliefert ist, läßt uns bis tief in's zweite Jahrhundert herab das Uebergewicht des Judenchristenthums deutlich erkennen. Ihre große apostolische Auktorität ist Johannes, nicht der Evangelist, von dem man vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts noch nichts wußte, sondern der Judenapostel, der Apokalyptiker, Paulus dagegen wird in der Ueberlieferung dieser Kirche nicht genannt;*) zu ihren angesehensten Lehrern gehört jener Papias, der uns so ächt rabbinische Aussprüche über die Herrlichkeit des Messiasreichs überliefert hat, der Judenchrist, der sich nur bei den alten Aposteln und ihren Schülern befragen, von den „fremden Lehren“ (eines Paulus) nichts wissen will; aus ihrem Schooße ist gegen die

*) Einen bezeichnenden Beleg hiefür bietet unter anderem das Schreiben des Bischofs Polykrates von Ephesus an den römischen Bischof Viktor b. Euseb K. G. III, 31.

Mitte des zweiten Jahrhunderts der Montanismus hervorgegangen, der mit seinem krankhaft überspannten Chiliasmus, mit seiner visionären Prophetie, mit seiner Verkündigung eines „neuen Gesetzes" deutlich genug auf seinen Ursprung aus dem Judenchristenthum hinweist, und der zugleich durch seine weite Verbreitung und seinen eingreifenden Einfluß für die Macht dieser Denkweise in der damaligen Zeit Zeugniß ablegt. Den Judaismus der ältesten römischen Gemeinde können wir aus dem Römerbrief, seine fortdauernde Herrschaft in derselben aus den zwei letzten Kapiteln dieses Sendschreibens und dem Philipperbrief (den unpaulinischen Ursprung dieser Stücke vorausgesetzt), ganz besonders aber aus der Apostelgeschichte erschließen, sofern diese ganz unverkennbar auf die römische Gemeinde berechnete Schrift, nach dem früher bemerkten, noch um's Jahr 120 zur Gewinnung der Judenchristen die bedeutendsten Zugeständnisse an ihren Standpunkt nöthig findet. Zwei Urkunden des römischen Ebjonitismus aus dem zweiten Jahrhundert besitzen wir noch in dem „Hirten" des Hermas und den pseudoclementinischen Homilieen. Noch um 160 bezeugt Hegesippus, einer von den angesehensten Männern der judenchristlichen Parthei, den Hauptgemeinden seiner Zeit, die er selbst bereist hatte, und namentlich auch der römischen Gemeinde, er habe darin alles so getroffen, „wie das Gesetz und die Propheten und der Herr es verlangen;" derselbe Hegesippus, welcher in einer uns erhaltenen Aeußerung die Worte des Paulus 1 Kor. 2, 9 für eine schriftwidrige und unchristliche Lüge erklärt. Auch sein Zeitgenosse Justin, der lange in Rom lebte, eine von den Säulen der kirchlichen Theologie, neigt sich zum Ebjonitismus; Paulus wird in seinen Schriften vollständig ignorirt. Der Brief des angeblichen Barnabas findet es noch um 120—130, die ignatianischen Briefe finden es um 150 nothwendig, vor der Uebertragung des Judenthums in's Christenthum nachdrücklich zu warnen, die Unabhängigkeit des letzteren von dem erstern ausführlich zu beweisen: wie kann da an eine Ueberwindung des Judaismus im apostolischen Zeitalter gedacht, sein lang andauernder nachhaltiger Einfluß verkannt werden?

Auf eine eigenthümliche Weise spricht sich dieser Einfluß des Judenchristenthums in einem Zug aus, der gerade bei der römischen

Kirche eine große geschichtliche Wichtigkeit hat: in der tendenzmäßigen Veränderung der Ueberlieferungen über die Stiftung der Gemeinden. Keine Thatsache der ältesten Kirchengeschichte ist gewisser, als die, daß die erste Verbreitung des Christenthums unter den Heiden ausschließlich oder fast ausschließlich das Werk des Paulus und seiner Schüler gewesen ist; von Petrus dagegen sagt er selbst uns (Gal. 2, 7), daß er seinen apostolischen Wirkungskreis vielmehr unter den Juden gesucht habe. So unläugbar dieß aber auch sein mag: die judenchristliche Parthei ließ sich dadurch nicht abhalten, das Verdienst der Heidenbekehrung dem wirklichen Heidenapostel zu rauben, und es auf ihren Apostel, auf Petrus, zu übertragen; und so handgreiflich diese Erdichtung auch ist: die Kirche ließ sie sich gefallen, und selbst in solchen Gemeinden, deren paulinischer Ursprung außer allem Zweifel steht, nahm man keinen Anstand, dem Paulus den Judenapostel als Mitbegründer an die Seite zu stellen. Nachdem man sich judenchristlicherseits vergeblich gegen die Thatsache des Heidenchristenthums gesperrt hatte, wollte man durch diese Wendung nicht blos die Ehre des großen Erfolgs für die eigene Parthei gewinnen, sondern man wollte auch die heidenchristlichen Gemeinden durch dieselbe zu sich herüberziehen, sie dazu bringen, sich selbst als petrinische, der judenchristlichen Glaubens- und Lebensform angehörige, zu betrachten. Die Traditionen über ihre Stiftung sollten einen historischen Rechtsanspruch an ihre dogmatische Stellung, an ihre Confession (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) begründen. Ebendeßhalb aber setzt das Gelingen jener Geschichtsverfälschung einen bedeutenden Einfluß der Parthei voraus, in deren Interesse sie lag. Und sie gelang in einer für uns fast unglaublichen Weise. Nach der Apostelgeschichte (11, 19 ff. 13 f. vgl. Gal. 2, 12) war Antiochien der erste Sitz einer heidenchristlichen Gemeinde: die spätere Ueberlieferung erklärte Petrus für den Gründer und den ersten Bischof derselben. Die Christengemeinde in Korinth war ganz unbestreitbar, wie die ältesten griechischen Gemeinden ohne Ausnahme, eine Stiftung des Paulus. Aber schon er selbst hatte eine Parthei gegen sich, die lieber nach Petrus genannt sein wollte (1 Kor. 1, 12); hundert Jahre später erzählt ein korinthischer Bischof ganz unbefangen, seine Ge-

meinde sei ebenso, wie die römische, von Petrus und Paulus zusammen gegründet worden. Nicht anders verhält es sich aber auch mit der angeblichen Betheiligung des Petrus an der Stiftung der römischen Kirche. Der Römerbrief und die Apostelgeschichte stellen es ganz außer Zweifel, daß es überhaupt kein Apostel war, welcher das Christenthum zuerst nach Rom brachte, und daß damals, als Paulus dorthin kam, 62 n. Chr., weder Petrus noch sonst ein Apostel diese Stadt besucht hatte; daß er später noch hinkam, ist um so unwahrscheinlicher, da alle Angaben darüber ein ganz unhistorisches Aussehen haben, das meiste darin erweislich falsch ist, und das übrige von dem offenbar unwahren sich schwer trennen läßt. Nichts destoweniger treffen wir schon frühe die Behauptung, Petrus sei der erste Bischof von Rom und der eigentliche Stifter der dortigen Christengemeinde gewesen. Wo diese Behauptung ursprünglich herstammt, und was mit derselben beabsichtigt wurde, sieht man ganz deutlich an einem Zuge, der mit der ganzen Sage tief verwachsen nicht blos ihrer verbreitetsten, sondern allen Anzeichen nach auch ihrer ältesten Form angehört. Petrus soll in der Verfolgung des Magiers Simon nach Rom gekommen sein, und nach seiner Ueberwindung die römische Gemeinde gegründet und als Bischof regiert haben. Nach dem, was sich uns früher über den ursprünglichen Sinn der Simonssage ergeben hat, heißt dieß: die Erzählung von der Wirksamkeit des Petrus in Rom wurde in Umlauf gesetzt, um ihn als den wahren Apostel der Römer und des ganzen Abendlandes darzustellen, um die römische Kirche als angeblich petrinische Stiftung für das Judenchristenthum zurückzufordern, Paulus dagegen und den Paulinismus (den Irrlehrer und die Irrlehre, welche Petrus in der Person des Magiers schlug) aus ihrem wohlerworbenen Besitzstand zu verdrängen. Dieß ließ sich nun allerdings in dem beabsichtigten Umfang nicht durchsetzen; aber so viel wurde doch immer erreicht, daß in der römischen Ueberlieferung selbst Petrus dem Paulus nicht allein zur Seite trat, sondern auch den Vortritt vor ihm erhielt. In der Folge mußte die angebliche römische Bischofswürde des Petrus den Rechtsvorwand für die unglaublichsten Ansprüche auf geistliche Weltherrschaft abgeben; für die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters ist diese

Sage hauptsächlich als ein Denkmal und ein Hebel der kirchlichen Partheibewegung von Bedeutung. Das älteste Zeugniß von ihrer Anerkennung außerhalb der ebjonitischen Kreise enthält eine Schrift, die von einem Pauliner um 130—140 n. Chr. verfaßt sein mag, der erste Brief Petri; unter dem Babylon nämlich, in dem dieser Brief geschrieben sein will, ist Rom zu verstehen, von dem wir aus der Apokalypse und den Sibyllinen sehen, daß es bei den Christen nicht selten mit diesem symbolischen Namen bezeichnet wurde. Um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde sie dann, wie es scheint, allgemein angenommen, doch nicht ohne daß ihr die gegen Paulus gerichtete Spitze abgebrochen wurde: Judenchristenthum und Paulinismus hatten sich inzwischen verständigt, und in derselben Eintracht sollten nun auch die Häupter der beiden Partheien in Rom zusammengewirkt und die römische Kirche gemeinsam gestiftet haben.

Daß es aber mit der Zeit zu dieser Verständigung kommen mußte, dieß war in der ganzen Sachlage begründet. So weit auch die beiden Partheien bei vielen von den wichtigsten Fragen auseinandergehen mochten: noch mächtiger war doch das, was sie verband, das neue religiöse Leben, das sie im Glauben an den erschienenen Messias gewonnen hatten, die Eindrücke und Anschauungen, welche der Stifter des Christenthums hinterlassen hatte, die Verehrung gegen seine Person, in der alle übereinstimmten. Die Judenchristen wollten allerdings auch als Christen noch Juden bleiben: aber wie konnten sie es, wenn sie doch fortwährend den Gesandten und Sohn Gottes in dem sahen, all ihr Vertrauen und alle ihre Hoffnung auf den setzten, welchen das jüdische Volk durch seine theokratische Obrigkeit als einen Irrlehrer verworfen, als einen Gotteslästerer gekreuzigt hatte, von dem es auch in der Folge seiner ganz überwiegenden Mehrzahl nach so wenig, wie vorher, etwas hören wollte? Sie fühlten sich allerdings fortwährend durch das mosaische Gesetz gebunden, dessen treue Beobachter sie sein wollten: aber die Keime eines neuen sittlich-religiösen Lebens, die sie ihrem großen Meister verdankten, mußten durch ihre innere Triebkraft auch sie immer mehr über jene Schranken hinausführen; und dieß um so mehr, da auch der Essäismus mit seiner Sittenstrenge, seiner weit-

herzigen Menschenliebe, seiner Verwerfung des Opferwesens, von Anfang an Einfluß bei ihnen gewonnen hatte Sie waren der Meinung, daß die Heiden nur durch Vermittlung des Judenthums zum messianischen Heil kommen sollten: aber nachdem die Geschichte einen anderen Weg genommen hatte, nachdem das Heidenchristenthum als Thatsache vor ihnen stand, mußten auch sie sich in diese Thatsache finden lernen; und so erfahren wir ja auch durch Paulus und durch Johannes in der Apokalypse, daß dieß noch während des apostolischen Zeitalters, wenn auch halb widerwillig und mit manchen Einschränkungen, geschehen ist. Auf der anderen Seite hatte aber auch der Paulinismus dem Judenthum nicht so vollständig abgesagt, daß jede Brücke zur Verständigung mit den Gegnern abgebrochen gewesen wäre. So entschieden auch Paulus daran festhielt, daß mit Christus das mosaische Gesetz und das ganze jüdische Religionswesen sein Ende erreicht habe: an dem göttlichen Ursprung des Gesetzes zu zweifeln, kam ihm nicht in den Sinn, die alttestamentlichen Schriften galten auch ihm für die unfehlbare Offenbarung der Gottheit, auf diese Schriften gründet auch er seinen Glauben, die jüdische Theologie bildet auch für ihn die Grundlage seiner Dogmatik. Gab man aber dieß einmal zu, so war es in der That nicht leicht, der Anerkennung des Gesetzes auszuweichen, dessen Urkunde eben das alte Testament ist, und es war nicht jedem gegeben, mittelst allegorischer Auslegung und rabbinischer Dialektik aus ihm selbst zu beweisen, daß das Gesetz nur gegeben sei, um in der Folge einer ganz anderen Religion Platz zu machen. Nicht viel anders verhielt es sich aber auch in Betreff der eigenthümlich christlichen Lehren. Was der Stifter des Christenthums gewesen sei, was er gelehrt und gewollt habe, darüber konnten eigentlich doch nur seine persönlichen Schüler Zeugniß ablegen, und für die Hauptthatsachen seiner Geschichte hatte sich auch ein Paulus auf dieses Zeugniß, auf die Ueberlieferung, berufen müssen. Mit welchem Recht konnte man dann aber die Auffassung der christlichen Lehre ablehnen, welcher die persönlichen Schüler Jesu ganz unstreitig gehuldigt hatten? und wenn ein Paulus im Vertrauen auf die ihm gewordene unmittelbare Offenbarung sich seine Theologie mit vollkommener Selbständigkeit gebildet hatte, ließ sich die gleiche Unabhängigkeit

auch von denen erwarten, welche sich dieses Rückhalts nicht bewußt waren? Wenn ferner Paulus den Unterschied des Christenthums vom Judenthum dahin bestimmt hatte, daß man in diesem durch des Gesetzes Werke selig werden wolle, in jenem nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben, so war hiemit die Frage nicht beantwortet, wie es sich denn nun mit den Werken verhalte, die auch er als Früchte des Glaubens verlangte, welche Bedeutung der christlichen Sittlichkeit und den moralischen Bestandtheilen des mosaischen Gesetzes zukomme; warf man sie aber einmal auf, so mußte man fast unvermeidlich zu einer theilweisen Anerkennung des Gesetzes zurückgeführt werden: theils weil der ganze Standpunkt jener Zeit eine positive Offenbarung der sittlichen Gebote zum Bedürfniß machte, eine solche aber vor der Entstehung eines neutestamentlichen Kanons nur in den alttestamentlichen Schriften zu finden war, theils weil es sich dem gewöhnlichen Bewußtsein schwer klar machen ließ, daß die Werke zur Seligkeit zwar unerläßlich seien, daß aber nur der Glaube selig mache, daß das Gesetz den Christen nichts mehr angehe, aber doch im höheren Sinn von ihm erfüllt sein wolle. Und was wir schon hier bemerken können, das gilt von der paulinischen Dogmatik überhaupt: sie war zu künstlich, zu verwickelt, von zu eigenthümlichen Anschauungen getragen, als daß sie ihrem ganzen Umfang nach durchdringen konnte, so einfach und einleuchtend auch ihr großer Grundgedanke, die Gleichberechtigung aller Christen, die Vereinigung von Juden und Heiden in einer Weltreligion, war. Die judenchristlichen Anschauungen hatten ihr gegenüber den Vortheil der größeren Greifbarkeit und Klarheit, der engeren Anschließung an die bisherigen Vorstellungen der Menschen; und sie hatten es ohne Zweifel neben allen andern auch diesen Eigenschaften zu verdanken, daß sie auch in den paulinischen Kreisen bis zu einem gewissen Grad Eingang fanden. — War aber demnach die allmähliche Annäherung und Verschmelzung der Partheien in ihrem inneren Verhältniß begründet, so mußte sie durch ihre Stellung nach außen in hohem Grade gefördert werden. Das Judenthum selbst drängte die Christen, auch die gesetzestreuen unter denselben, aus seinem Schooße hinaus; nachdem vollends die politische Existenz des jüdischen Volkes von den Römern vernichtet,

der Mittelpunkt seiner Gottesverehrung zerstört, der gesetzliche Opferdienst unmöglich geworden war, und jede Aussicht auf Wiederherstellung mehr und mehr schwand, mußte das Band, welches einen Theil der Christenheit noch mit der Religion ihrer Väter verknüpfte, sich allmählich lösen, diese Religion mußte als etwas thatsächlich vorübergegangenes, von Gott selbst aufgehobenes erscheinen; während andererseits auch in der heidnischen Welt der Druck und die Verfolgung, der Juden- und Heidenchristen gleichsehr ausgesetzt waren, dazu beitrug, daß sie im Kampf mit den gemeinsamen Gegnern ihrer eigenen Zusammengehörigkeit sich lebhafter bewußt wurden. So trat der Gegensatz beider Partheien nach und nach gegen das wesentlichere, was sie gemein hatten, zurück, seine Spannung ließ nach, jede von beiden gab einen Theil ihrer Eigenthümlichkeit an die andere ab, und aus dem Gefühl ihrer ursprünglichen Einheit giengen jene Friedensvorschläge hervor, welche alle darauf hinauslaufen, daß die noch vorhandenen Gegensätze theils vermittelt, theils zurückgestellt, die gemeinschaftlichen Ueberzeugungen als das entscheidende hervorgehoben und ausgebildet, die streitenden Theile in der gleichmäßigen Anerkennung dieses gemeinsamen vereinigt werden sollen.

Auch hiefür bietet uns, neben einigen anderweitigen Schriften, das neue Testament die Belege. Schon im Ebräerbrief und im Brief des Jakobus zeigen sich Spuren einer Annäherung der beiden Partheien, wiewohl diese Stücke ihrer Hauptabzweckung nach eher als Streitschriften derselben zu betrachten sind. So lebhaft auch der Ebräerbrief für den paulinischen Grundsatz eintritt, daß das Judenthum durch das Christenthum aufgehoben sei, so erscheint doch das Verhältniß beider hier lange nicht so schroff und ausschließend, wie bei Paulus: das Christenthum ist weniger der Gegensatz, als die Vollendung des Judenthums, in ihm ist verwirklicht, was dieses nur andeutet und vorbildet, es hat in reiner und geistiger Weise, was dieses in sinnlicher Hülle hat, aber es bringt doch nichts schlechthin neues, nichts, was nicht auch im alten Bunde irgendwie schon vorhanden war; die Thätigkeit Christi wird unter den alttestamentlichen Begriff des Priesterthums gestellt, die neue Religionsform, die er gebracht hat, ist ein neues Gesetz, der paulinische Gegensatz der Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit tritt zurück, und der seligmachende

Glaube selbst ist nicht jenes paulinische unbedingte Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus, sondern die Ueberzeugung, an der es im Judenthum auch nicht gefehlt hat „daß ein Gott sei, und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (11, 6). So bitter sich andererseits der Jakobusbrief über die paulinische Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben ausspricht, so geht doch auch er bereits über den Standpunkt des strengen Judaismus hinaus, wenn er im Christenthum mit Paulus eine neue Schöpfung, in seiner Lehre „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ erkennt (1, 18. 25. 2, 12), und demgemäß auch nicht sowohl auf Befolgung der positiven mosaischen Satzungen, als auf Wohlthätigkeit, Menschenliebe, Sittlichkeit dringt. Noch viel bestimmter tritt aber die Absicht der Vermittlung und Friedensstiftung zwischen den Partheien in anderen neutestamentlichen Büchern hervor. In erster Reihe steht unter diesen, wie schon früher gezeigt wurde, die Apostelgeschichte. Ein Werk des gleichen Verfassers ist das Lukasevangelium, als dessen Fortsetzung jene selbst sich bezeichnet, und auch in seiner Tendenz trifft es mit ihr zusammen. Wie dort die Geschichte der Apostel, so wird hier die Geschichte Christi im Interesse des paulinischen Universalismus bearbeitet; und wie dort das palästinensische Judenchristenthum nicht direkt bekämpft, sondern mit möglichster Schonung in den Paulinismus herübergeleitet wird, so schließt sich auch hier der Verfasser so eng als möglich an die ältere, judenchristliche Ueberlieferung an; aber er weiß die Züge, welche zu seiner eigenen Auffassung des Christenthums nicht paßten, mit solchem Geschick zu beseitigen oder unschädlich zu machen, und sie durch die entgegengesetzten Elemente zu ergänzen, daß der Gesammteindruck seines Christusbildes doch von dem älteren, das uns Matthäus erhalten hat, merklich abweicht. Der galiläischen Wirksamkeit Jesu stellt er die samaritanische, die Heilsverkündigung im heidnischen Lande, mit den ihr eigenthümlichen, dem Interesse des Paulinismus so merkwürdig entsprechenden Erzählungen und Lehrreden (9, 51—19, 27), zur Seite; den zwölf Judenaposteln treten bei ihm die Repräsentanten der Heidenmission, die siebzig Jünger, in sichtbar bevorzugter Stellung gegenüber; das Verbot, den Heiden und Samaritern zu predigen (Mt. 10, 5), wird übergangen, das harte Wort an die kananäische Frau (Mt. 15, 24 ff.

Mr. 7, 27) sammt der ganzen Erzählung ausgeworfen, der Ausspruch über die ewige Dauer des Gesetzes (Luc. 16, 16. f. vgl. Matth. 5, 18) zwischen zwei entgegenstehende Aussagen eingeklemmt, und dadurch seiner ursprünglichen Bedeutung beraubt, die Parabel von dem Armen und Reichen (16, 19 ff.) so umgebildet, daß ihre ursprünglich ebjonitische Spitze (V. 25) gegen die unglaubigen Juden gekehrt wird; die Erklärungen, welche den zwölf Aposteln, und insbesondere dem Petrus, einen Vorrang vor Paulus zu sichern schienen (Matth. 16, 18. 18, 18. 19, 28), werden von Lukas (9, 21. 22, 30) theils weggelassen, theils abgeschwächt, es wird überhaupt solches, was sich gegen Paulus deuten ließ, beseitigt (wie Matth. 13 24 f.) und verändert (Matth. 7, 22 f. vgl. L. 13 26 f.), gegentheiliges (wie L. 9, 49 f.) eingeschoben; und wenn Johannes Offb. 21, 14 nur die Namen der zwölf „Apostel des Lammes" an den Grundsteinen des neuen Jerusalems angeschrieben sein läßt, so erhalten bei Lukas (10, 20) die Siebzig (oder ohne Bild: der Heidenapostel und seine Schüler) die ausdrückliche Versicherung, daß ihre Namen im Himmel eingeschrieben seien. Noch manche weitere Züge ließen sich beibringen, die uns zeigen, wie der angebliche Lukas seinen Lesern die Bestimmung des Christenthums für alle Menschen, die Unempfänglichkeit der Juden für das messianische Heil und den Unwerth ihrer vermeintlichen Vorzüge, die Gleichberechtigung der glaubigen Heiden mit den Juden nahezulegen, wie er seine judaistischen Glaubensgenossen ohne Verletzung ihrer Vorurtheile für seinen Standpunkt zu gewinnen sucht. Die beiden Schriften des Lukas sind mit Einem Wort nicht blos Geschichtswerke, sondern die Geschichte dient in ihnen einer bestimmten Tendenz: sie wollen im Sinn des paulinischen Universalismus auf die kirchlichen Ueberzeugungen und Zustände einwirken, und dem judenchristlichen Theil der Christengemeinde zur Vereinigung die Hand bieten. — Die gleiche Absicht verfolgt in anderer Form der erste Brief des Petrus. An die Aechtheit dieses Schreibens ist schon deßhalb nicht zu denken, weil es von deutlichen Nachklängen ächter und unächter paulinischer Briefe, des Jakobus- und des Ebräerbriefs erfüllt ist, und weil neben der praktisch-moralischen Auffassung des Christenthums, in der es sich namentlich mit dem Brief des Jakobus berührt, auch die leitenden Gedanken der paulinischen Dog-

matik wenigstens theilweise sichtbar in ihm hervortreten; wenn wir vielmehr alle Anzeichen zusammennehmen, so wird es nur in eine verhältnißmäßig späte Zeit, etwa das zweite Viertheil des zweiten Jahrhunderts, gesetzt werden können. Nur um so augenfälliger ist aber der Zweck dieser Unterschiebung. Der erste der Judenapostel selbst soll denen, deren höchste Auktorität er war, eine Auffassung des Christenthums empfehlen, welche die paulinische Theorie zwar in ihren allgemeinen Grundzügen und ihrem praktischen Ergebniß festhält, das Judenthum als eine abgethane Sache behandelt, und in der christlichen Gemeinde ein neues, auf den Glauben an den Versöhnungstod Jesu gegründetes Gottesvolk sieht, welche aber doch auch den judenchristlichen Anschauungen so viele Anknüpfungspunkte bietet, und über die Streitpunkte so behutsam hinweggeht, daß man auch auf dieser Seite sich leicht mit ihr befreunden, und sich in keiner Beziehung abgestoßen finden konnte. — Derselben Richtung gehört unter den außerkanonischen Schriften der erste von den angeblichen Briefen des römischen Clemens an, wahrscheinlich etwas älter als der erste Brief Petri, da er von der Anwesenheit dieses Apostels in Rom noch nichts weiß; unter den neutestamentlichen die beiden im Petrusbrief schon benützten Sendschreiben an die Epheser und Kolosser, die aber doch schwerlich vor dem zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, und gewiß nicht von Paulus, verfaßt sind. In den letzteren besonders tritt die Idee der christlichen Kirche mit einem Nachdruck hervor, wie in keinem andern von den neutestamentlichen Büchern; sie ist der Leib Christi, die einheitliche, allumfassende Gemeinschaft, in der Juden und Heiden vereinigt sind, seit Christus die Scheidewand zwischen ihnen weggenommen, das Gesetz mit sich an's Kreuz geheftet hat; in ihr sollen alle Gegensätze, welche die Menschen bisher trennten, durch die Einheit des christlichen Glaubens und Lebens aufgehoben sein. Die allgemeine Voraussetzung dieser Ausführungen bildet die paulinische Lehre; wie ja überhaupt von einer selbständigen und allgemeinen christlichen Kirche nicht die Rede sein konnte, so lange man sich nicht von der jüdischen Religionsgemeinde losgemacht und die Gleichberechtigung der bekehrten Heiden anerkannt hatte. Aber doch wird auch dem Judenthum das Zugeständniß gemacht, daß es im ursprünglichen

Besitz der Heilsgüter gewesen sei, an denen die Heiden erst nachträglich Antheil erhalten haben (Eph. 2, 12. 3, 6); die Hauptstreitpunkte der Partheien werden nicht mehr näher erörtert, so bestimmt auch der Kolosserbrief (2, 16 ff.) ebjonitische Anforderungen zurückweist, die Frage über die Rechtfertigung wird gar nicht berührt, und statt der persönlichen Reibungen zwischen Paulus und den Judenchristen, deren Spuren den Briefen des Apostels so tief eingedrückt sind, treffen wir am Schluß des Kolosserbriefs ausdrücklich mehrere Notabilitäten der judenchristlichen Parthei, im Verein mit Paulinern, wie Lukas, als seine Gehülfen und Vertrauten. Der Standpunkt dieser Schriften ist mit Einem Wort zwar im ganzen der paulinische; aber ihr Paulinismus ist der einer späteren Zeit: die früheren Streitfragen sind schon theilweise in den Hintergrund getreten, die paulinischen Anschauungen haben ihr schärferes Gepräge verloren, und im Bewußtsein der Einigkeit in den Hauptpunkten kann man sich auch mit den bisherigen Gegnern verständigen, und sie für die Eine gemeinsame Kirche zu gewinnen hoffen.

Sollten aber diese Versuche zur Vereinigung der kirchlichen Partheien einen inneren Halt und einen dauernden Erfolg haben, so mußte mit denselben die theologische Arbeit Hand in Hand gehen, durch welche man sich des gemeinsamen im Glauben und Leben der Kirche, der christlichen Eigenthümlichkeit in ihrem Unterschied von der jüdischen, bewußt wurde. Näher handelte es sich dabei um ein doppeltes: die Grundsätze des christlichen Verhaltens, und den unterscheidenden Inhalt des christlichen Glaubens; und so vieles auch in beiden Beziehungen im Streit lag, so fehlte es doch in keiner von beiden an den Grundlagen für eine schließliche Verständigung. Für die praktische Auffassung des Christenthums war es allerdings von der höchsten Wichtigkeit, ob man sich mit der ältesten Christengemeinde fortwährend durch das mosaische Gesetz gebunden fand, oder mit Paulus dieses Gesetz für abgethan hielt; aber selbst über diesen tiefgehenden Gegensatz griffen die sittlichen Antriebe und Grundsätze über, welche der neuen Religionsparthei von ihrem Stifter als werthvollstes Vermächtniß vererbt waren; und je augenscheinlicher sich bald die Nothwendigkeit herausstellte, auf die Beschneidung der Heidenchristen zu verzichten, je wesentlichere Stücke

der Gesetzeserfüllung auch den Judenchristen seit der Zerstörung Jerusalems unmöglich wurden, je weniger andererseits auch Paulus in dem Ganzen seiner sittlichen Weltanschauung mit der älteren Ansicht, und auch mit manchen Einseitigkeiten derselben, im Widerspruch stand, um so leichter konnte sich in Betreff der sittlichen Aufgaben und Pflichten jene Uebereinstimmung im wesentlichen bilden, die uns auch wirklich aus den Ueberbleibseln des nachapostolischen Zeitalters entgegentritt. Man streitet sich wohl über den Antheil der guten Werke an der Rechtfertigung, aber über ihre unbedingte Nothwendigkeit besteht kein Zweifel; man ist längere Zeit uneinig darüber, wie viel von den positiven Geboten des Mosaismus für die Christen verbindlich sei, aber als die Hauptsache wird immer mehr der sittliche Inhalt des Gesetzes anerkannt, und schon im Brief des Jakobus sind es nicht mehr die „Gesetzeswerke“ im strengen, buchstäblichen Sinn, um die es ihm zu thun ist, sondern nur die „Werke“: das Gesetz, dessen Befolgung er fordert, ist das „vollkommene Gesetz der Freiheit,“ „das königliche Gesetz“ der Nächstenliebe, und die Erfüllung dieses Gesetzes fällt der Sache nach mit der Sittenreinheit und der Menschenliebe zusammen, die Jesus in der Bergrede dem Buchstaben des Gesetzes als das höhere gegenüberstellt.*)

Und wie so der praktische Vereinigungspunkt für die Kirche in der Sittenlehre ihres Stifters gefunden wurde, so lag ihr dogmatischer Einheitspunkt in der Verehrung seiner Person. Auf den Glauben an seine Auferstehung, an sein Fortleben im Himmel, an seine messianische Wiederkunft, war die Kirche gegründet; und nachdem hiemit einmal der erste entscheidende Schritt gethan war, wetteiferten alle Partheien in der Kirche, die Vorstellung von seiner Persönlichkeit und seiner Würde in's übernatürliche zu steigern. Je größer und außerordentlicher das war, was man von ihm erwartete und ihm zu verdanken sich bewußt war, um so weniger konnte man ihn mit anderen Menschen, ja mit anderen Geschöpfen überhaupt, auf Eine Linie stellen; je höher das Selbstgefühl der Kirche stieg, je ausschließlicher alles Heil an den christlichen Glauben geknüpft wurde, je unbedingter man sich in demselben mit der Gottheit geeinigt und versöhnt glaubte, um so höher mußte

*) Gerade die Bergrede hat Jakobus c. 2, 5. 5, 12 im Auge.

auch die Idee von dem Stifter der Kirche steigen, in welcher dieses ihr Selbstgefühl seinen Ausdruck fand. Jede Zeit und jeder Standpunkt legte in diese Idee alles das hinein, was nöthig schien, um in Christus den Stifter der wahren Religion, den Urheber des Heils, den Mittler zwischen Gott und Welt anzuschauen; aber wie hoch er auch auf diesem Wege über das Maaß des menschlichen erhoben werden mochte: auch diejenigen, welchen für ihre Person vielleicht eine niedrigere Vorstellung genügt hätte, konnten sich doch der höheren, wenn sie ihnen entgegentrat, kaum entziehen, da sie ja doch nur zur Verherrlichung Christi und seines Werks diente. — Die ältesten Vorstellungen über Christus halten sich noch ganz an alttestamentliche Analogieen: er ist der messianische Prophet, der Mensch, welcher vor allen andern mit dem göttlichen Geist ausgerüstet, mit der höchsten Vollmacht von Gott betraut war. Wie weit sich aber schon von dieser Voraussetzung aus kommen ließ, zeigt uns die Apokalypse. Wenn hier Christus „der erste und der letzte" heißt, wenn von ihm gesagt ist, daß er die sieben Geister Gottes in der Hand halte, wenn er als das Wort Gottes, als der Anfang der Schöpfung bezeichnet, wenn ihm (3, 12. 19, 12) deutlich genug der Jehovahname ertheilt wird, so ist damit eine so hohe Ansicht von seiner Person ausgesprochen, daß man schon hier die Dogmatik des vierten Evangeliums zu finden glauben könnte. Dieß ist nun freilich nicht wirklich der Fall; so überschwänglich vielmehr jene Prädikate auch lauten, so wollen sie doch, beim Lichte betrachtet, nicht mehr ausdrücken, als die höchste Vorstellung von der Würde und Bedeutung des Messias, und sie enthalten nichts, was sich nicht ebenso oder ähnlich in der jüdischen Theologie fände, ohne daß darum an eine übermenschliche Natur gedacht würde. Christus heißt das Wort Gottes, weil dieses Wort von seinem Mund ausgeht, weil er die göttlichen Rathschlüsse verkündet und vollzieht, er ist der Anfang der Schöpfung, weil dieselbe von Anfang an auf ihn berechnet, weil sein Name (wie die Rabbinen sagen) vor der Welt geschaffen ist; er führt den Jehovahnamen, aber nicht als Bezeichnung seiner Natur, sondern als einen „neuen Namen", einen Ehrennamen, den er (c. 3, 12, gleichfalls nach rabbinischer Ueberlieferung) mit den Auserwählten und dem himmlischen Jerusalem

theilt. Alle diese Prädikate sind Bezeichnungen der Macht und der Würde, nicht des Wesens, und sie werden erst dem erhöhten, nicht dem als Mensch unter Menschen wandelnden Christus beigelegt. Aber doch liegt am Tage, wie weit er auch hiemit über alle anderen Menschen hinausgehoben ist, und wie leicht sich aus solchen zuerst nur als Ehrentitel und Amtsname gemeinten Prädikaten der Glaube an eine übermenschliche Natur dessen, dem sie beigelegt wurden, entwickeln konnte. Wurde doch in ähnlicher Weise aus dem „Sohn Gottes", welcher zunächst nur ein Ehrenname des Messias ist, in der Folge die Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung, ohne Zweifel noch im ersten Jahrhundert und auf judenchristlichem Boden, herausgesponnen; mußten doch auch die Wunder, deren Glanz bald genug die geschichtliche Gestalt Jesu verbarg, in dieser ihrer Häufung fast unvermeidlich den Schein des übermenschlichen auf seine Person werfen, so wenig sie auch an sich selbst über den prophetischen Typus hinausgehen; war es doch kaum möglich, unter dem, der im Himmel zur Rechten Gottes sitzen und als Weltrichter von da wiederkommen sollte, sich ein wahrhaft menschliches Wesen zu denken. Wirklich finden wir auch schon in dem Hirten des Hermas, einer judenchristlichen Schrift, welche aus dem ersten Drittheil des zweiten Jahrhunderts zu stammen scheint, die Vorstellung, daß der Geist Gottes bei Christus nicht blos, wie bei den übrigen Propheten, einen menschlichen Geist erfüllt und beseelt, sondern sein ganzes geistiges Wesen gebildet habe, indem er in einen menschlichen Leib als Seele desselben eintrat; und später lassen die streng ebjonitischen clementinischen Homilieen eine und dieselbe Persönlichkeit zuerst in Adam und anderen alttestamentlichen Männern erscheinen und schließlich in Christus ihre bleibende Stätte finden. Noch stärkere Antriebe zur Steigerung der christologischen Vorstellungen lagen aber in der paulinischen Auffassung des Christenthums. Stammt das Christenthum seinem Inhalt und seiner Abzweckung nach nicht aus dem Judenthum her, so durfte auch sein Stifter, wie Paulus glaubte, seinem wahren Wesen nach nicht aus dem jüdischen Volk stammen: er mochte wohl dem Fleische nach der Sohn Davids, aber seine geistige Persönlichkeit mußte höheren Ursprungs sein (Röm. 1, 3).

Ist jenes eine durchaus neue, über jede Vergleichung mit dem Judenthum erhabene, in ihrer ganzen Richtung ihm entgegengesetzte Glaubensweise, so kann auch Christus nicht in Eine Reihe mit den jüdischen Propheten gestellt werden. Hat Christus eine auf die ganze Menschheit unterschiedslos sich erstreckende, ja noch über die Menschengeschichte hinausreichende Bedeutung (1 Kor. 15, 21 ff. Röm. 8, 21), so wird er auch nur der Mensch schlechthin, der ideale Mensch sein können. Und eben dieß ist der Gesichtspunkt, unter den er von Paulus gestellt wird. Christus ist diesem Apostel der himmlische oder pneumatische Mensch, der Stammvater einer neuen Menschheit, das geistige Gegenbild Adams (1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 1, 3. 5, 12 ff.), und an mehr als Einer Stelle deutet er unverkennbar an, daß er diesen himmlischen Menschen auch als einen vom Himmel herabgekommenen, nicht erst bei seiner Geburt entstandenen, betrachte (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 1 Kor. 15, 47. 2 Kor. 8, 9). Die Vorstellung dagegen, daß er auch schon in der vorchristlichen Zeit als Organ der göttlichen Offenbarung gewirkt habe, und als solches bereits bei der Weltschöpfung thätig gewesen sei, läßt sich durch 1 Kor. 10, 4. 9. 8, 6 nicht mit Sicherheit als paulinisch erweisen, wenn auch der Verfasser in der ersten von diesen Stellen durch die allegorische Deutung der altjüdischen Geschichte, in der zweiten durch die rednerische Parallele zwischen Gott und Christus zu Ausdrücken fortgerissen wird, die strenggenommen jenen Sinn geben würden. Erst im Ebräerbrief, und dann in den Briefen an die Philipper und Kolosser, wird es mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß Christus das vollkommene Ebenbild Gottes und das höchste aller Wesen außer Gott sei, daß er hoch über den Engeln stehe, und daß Gott die sichtbare und die unsichtbare Welt durch ihn geschaffen habe und erhalte. Was Philo von Alexandrien (zur Zeit Christi) von dem Logos, als dem Träger aller göttlichen Kräfte und dem Vermittler aller Offenbarungen, ausgesagt hatte, das wird jetzt auf den Stifter des Christenthums übertragen. Aber der Name des Logos wird ihm auch jetzt noch nicht beigelegt, das Dogma ist überhaupt noch nicht so fertig und abgeschlossen, wie wir es später, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, finden. Noch weniger aber ist es in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts schon alle-

mein anerkannt; und es ist nicht blos der judaisirende Theil der Christengemeinde, welcher ihm fremd blieb, sondern auch in der paulinischen Schule scheint es nur allmählich durchgedrungen zu sein. Bei Lukas wenigstens und im ersten Petrusbrief kommt diese höhere Christologie nirgends zum Vorschein; wogegen andere Schriften verwandter Richtung, die angeblichen Briefe des Barnabas und des römischen Clemens, sie voraussetzen, ohne sie doch in bestimmterer Fassung vorzutragen. Es erscheint so in der christlichen Kirche, nachdem seit dem Tod ihres Stifters bereits ein Jahrhundert verflossen war, alles noch sehr unfertig: die Theile derselben sind zwar in gegenseitiger Annäherung begriffen, aber sie haben sich noch nicht wirklich zu Einem gleichartigen Ganzen verschmolzen, und ebenso ist das Dogma, welches den Mittelpunkt der kirchlichen Theologie bilden sollte, weder an sich selbst so entwickelt, noch so allgemein anerkannt, daß es dieser Aufgabe schon wirklich genügte.

Den entscheidenden Anstoß zur weiteren Entwickelung gab das Auftreten jener Partheien, welche unter dem Namen der Gnostiker zusammengefaßt werden.*) Die tiefgehende Umwälzung, von der sich die Kirche durch diese Neuerer bedroht sah, führte die überwiegende Mehrheit in derselben weit schneller, als alle theologischen Verhandlungen es vermocht hätten, zur Einigung. Einestheils wurden die Anhänger des paulinischen Christenthums dadurch veranlaßt, von der radikalen Auffassung ihres eigenen Standpunkts, die ihnen in der Gnosis, unter ausdrücklicher Berufung auf den großen Heidenapostel, entgegentrat, sich im Namen desselben loszusagen, sich mit den bisherigen Gegnern auf den gemeinsamen Grund der kirchlichen Ueberlieferung zu stellen, welche sich allenthalben übereinstimmend von der Gesammtheit der Apostel durch Vermittlung der Bischöfe fortgepflanzt haben sollte. Solche Absagebriefe des Paulinismus an die Gnosis, mitten aus der Zeit des Kampfes heraus, sind die Schreiben an Timotheus und Titus, welche als paulinisch in unserer Sammlung Aufnahme gefunden haben, und die dem berühmten antiochenischen Bischof Ignatius unterschobenen Send-

*) Eine eingehendere Auseinandersetzung über die Gnostiker und ihren geschichtlichen Einfluß findet sich in der Abhandlung über die Tübinger Schule.

schreiben. Anderntheils war aber auch für die judenchristliche Parthei die Gefahr, welche ihr von der Gnosis her drohte, viel zu dringend, und der Eindruck, den diese kühne Spekulation mit ihrer schneidenden Polemik gegen das Judenthum gemacht hatte, viel zu nachhaltig, als daß man sich nicht auch auf dieser Seite hätte aufgefordert fühlen sollen, den Frieden mit den gemäßigten Paulinern zu suchen, und von dem Theil der eigenen Partheigenossen, welcher die Nothwendigkeit einer solchen Verständigung nicht einsehen wollte, sich zurückzuziehen. Ein Theil der Judenchristen war allerdings auch jetzt noch unverbesserlich genug, um von dem Auftreten der Gnosis nur zu desto leidenschaftlicheren Ausfällen gegen den Apostel Anlaß zu nehmen, den man für alles von jener gestiftete Unheil verantwortlich machte: in den clementinischen Homilien vertritt der Magier Simon zugleich Paulus und Marcion, den ächten und den extremen Paulinismus. Aber alle besonneneren mußten begreifen, daß ihre Parthei entfernt nicht die Kraft habe, um den Kampf mit der Gnosis und dem älteren Paulinismus zugleich aufzunehmen, daß die Zeit des Anspruchs auf Alleinherrschaft in der Kirche für sie abgelaufen sei, daß die große Mehrzahl in derselben von dem judaistischen Extrem so wenig, wie von dem gnostischen, etwas hören wolle, und daß es für alle, die nicht mit den Gnostikern gehen wollten, ein Gebot der Selbsterhaltung sei, über die bisherigen Partheigegensätze weg sich die Hand zu reichen. In diesem Sinn unterscheidet z. B. der zweite Petrusbrief (3, 15 f.) zwischen der eigenen Lehre des Paulus, welche der petrinisch denkende Verfasser durch den Mund seines Apostels ausdrücklich gutheißt, und den verderblichen Sätzen, die fälschlicherweise aus derselben abgeleitet werden. Wie auf paulinischer Seite die Gnostiker, welche die geschichtliche Entwicklung der Kirche überstürzen wollten, so wurden jetzt auch auf der andern diejenigen, welche hinter ihr zurückblieben, als Häretiker, d. h. als Sektirer, ausgeschieden: die Fäden, welche die Kirche mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit verknüpften, sollten nicht abgerissen, aber sie sollte auch nicht bei dieser Vergangenheit festgehalten werden; die äußersten Partheien nach rechts und links wurden beseitigt, und auf dem freien Raume zwischen ihnen traten die Mittelpartheien zur gemeinsamen Errichtung der allgemeinen, oder „katholischen" Kirche zusammen.

Das kirchliche Institut, durch welches diese Einigung ermöglicht und der katholischen Kirche ein fester Bestand gegeben wurde, war der Episkopat, wie er sich jetzt aus der älteren presbyterialen Gemeindeverfassung herausbildet; die dogmatische Grundlage des neuen Gebäudes lag in der Christologie, welche gleichzeitig durch ihre Verbindung mit der philonischen Logoslehre und die aus dieser Verbindung sich ergebende Umbildung der letzteren für längere Zeit zum Abschluß kam.*) Von dem Episkopat nun hat keine andere Schrift des zweiten Jahrhunderts eine so hohe Idee aufgestellt, und diese Idee so nachdrücklich und erfolgreich — gerade im Gegensatz gegen die gnostische Häresie und im Zusammenhang mit der Ueberzeugung von der Selbständigkeit des Christenthums und der höheren Natur seines Stifters — geltend gemacht, als die ignatianischen Briefe; den Höhepunkt der theologischen Entwicklung in den Zeiten der gnostischen Bewegung bezeichnet das johanneische Evangelium.

Auch dieses wunderbare Werk ist erst durch die neuste Kritik dem geschichtlichen Verständniß zugänglich gemacht worden. Bis dahin war es demselben aus dem gleichen Grunde verschlossen gewesen, aus dem es dieß für die Mehrzahl heute noch ist: weil man sich nicht zu seiner freien wissenschaftlichen Betrachtung zu entschließen, den Standpunkt des Evangelisten von dem eigenen nicht zu unterscheiden, das Werk desselben nicht in seiner individuellen Eigenthümlichkeit aufzufassen, aus dem Geist und den Zuständen seiner Zeit zu erklären wußte. Das johanneische Evangelium war lange Zeit das Lieblingsevangelium der modernen Theologie. Die Gestalt Christi, wie sie Johannes uns zeichnet, diese so hohe und reine und dabei doch so weiche und fast weibliche Gestalt, diese lautere, durch keinen Mißklang gestörte Harmonie, diese vom Kampf des Lebens und von der Noth des Leidens nur äußerlich umwogte, innerlich aber in ungetrübter Vollendung und Seligkeit, in unbedingter Freiheit von aller irdischen Beschränkung verharrende Persönlichkeit, dieses ideale Bild des Erlösers mußte die gefühlige Frömmigkeit und das ge-

*) Auch über diese Punkte, und über den Zusammenhang beider, giebt die Abhandlung über die Tübinger Schule einiges weitere.

bildete Bewußtsein unserer Tage viel zu tief ansprechen, es war namentlich Schleiermacher's urbildlichem Christus viel zu wahlverwandt, als daß man für eine unbefangene Auffassung und eine unpartheiische Würdigung der Schrift, der wir es verdanken, noch ein Auge haben konnte. Dieß hat sich nun freilich geändert, seit Strauß sein Leben Jesu geschrieben, seit Baur in einer der glänzendsten kritischen Leistungen den johanneischen Zauber gelöst, das Wort dieses Räthsels gefunden hat. Es ist jetzt nachgewiesen, und trotz aller der Einreden, die natürlich nie ganz verstummen werden, zum gesicherten wissenschaftlichen Ergebniß erhoben, daß die Aechtheit des vierten Evangeliums jeder zuverlässigen traditionellen Grundlage entbehrt, daß sich die Spuren seines Daseins mit einiger Sicherheit nicht über 160—170 n. Chr. hinauf verfolgen lassen, daß Schriftsteller, bei denen wir es, wenn es ihnen schon bekannt war, mit Vorliebe benützt zu finden erwarten müßten, es noch nicht kennen, daß die älteste Ueberlieferung über den Apostel Johannes ohne allen Vergleich mehr für den johanneischen Ursprung der Apokalypse, als für den des Evangeliums spricht, das doch mit jener unmöglich den gleichen Verfasser haben kann; daß ferner die Darstellung dieses Evangeliums bei wichtigen Punkten nicht allein der gesammten älteren Tradition, den einstimmigen Angaben der drei andern Evangelien widerspricht, sondern auch die geschichtliche Wahrscheinlichkeit ganz entschieden gegen sich hat; daß es keine Schwierigkeit der synoptischen Wundererzählungen giebt, von welcher die johanneischen nicht in verstärktem Maaße gedrückt würden; daß nicht blos die Reden, welche der vierte Evangelist Jesus in den Mund legt, offenbar sein eigenes Werk sind, dem geschichtlichen Charakter Jesu dagegen und der ihm durch die geschichtlichen Verhältnisse vorgezeichneten Aufgabe, ja überhaupt der Natur eines wirklichen menschlichen Selbstbewußtseins widerstreiten, sondern daß auch das ganze Evangelium eine freie, von einer dogmatischen Grundidee getragene Schöpfung ist; daß sein theologischer Gesichtskreis weit über die Entwicklungsstufe des ersten Jahrhunderts hinausliegt, daß es die Gnosis, den Montanismus, die Passahfrage unverkennbar berücksichtigt, und dadurch, wie durch seinen ganzen Standpunkt, auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als seine Ab-

fassungszeit hinweist. Je vollständiger aber hiemit die bisherige Vorstellung von diesem Evangelium widerlegt, und je genauer sein geschichtlicher Ort bestimmt wird, um so höher steigt auch die Bedeutung, welche ihm für die Geschichte der werdenden Kirche, für den Abschluß ihrer ersten Bildungsperiode und die Vorbereitung ihrer weiteren Entwicklung zukommt. Das vierte Evangelium hat die Christologie nicht blos dogmatisch so weit vollendet, als dieß überhaupt von der Logoslehre aus möglich war, sondern es hat auch das Ganze der evangelischen Geschichte aus diesem Gesichtspunkt mit künstlerischem Sinn umgeschaffen; es hat die praktische und die theoretische Seite der Religion, die Forderung der Liebe und die der Erkenntniß, in dem Gedanken vereinigt, daß der tiefste Mittelpunkt derselben in der inneren, durch den fleischgewordenen Logos vermittelten Einheit aller Glaubigen mit Gott liege; und während es in der Innerlichkeit dieser geistigen Gottesverehrung das Judenthum als eine äußerliche und beschränkte, den Christen gar nicht mehr berührende Glaubensweise behandelt, während es auch zu hierarchischen Einrichtungen innerhalb der christlichen Kirche nirgends einen Zug zeigt, und die Ansprüche auf einen Primat des Petrus und der römischen Petruskirche in verhüllten, aber für jene Zeit sehr verständlichen Andeutungen abweist, so ist es andererseits weitherzig und maaßhaltend genug, um allen Aeußerungen des christlichen Geistes ihre relative Berechtigung zuzugestehen, von der Gnosis und dem Montanismus sich anzueignen, was ohne Gefährdung seines Standpunkts sich aneignen ließ, und so diese wichtigen Zeiterscheinungen aus dem häretischen in's kirchliche zurückzubilden. Ein urkundlicher Bericht über die Stiftung der christlichen Kirche ist dieses Evangelium allerdings nicht; aber es ist die reifste Frucht der Arbeiten und der Kämpfe von mehr als einem Jahrhundert, ein leuchtendes Denkmal, welches die Kirche an der Grenzscheide zweier Zeiten sich selbst und ihrem Stifter gesetzt hat. Die Geschichte des Urchristenthums ist zu Ende, die des Katholicismus beginnt.

Ehe wir aber von unserem Gegenstand Abschied nehmen, möge noch Ein Punkt berührt werden. Es ist eine ganz allgemeine Voraussetzung, daß das wahre Christenthum mit dem Urchristen-

thum, die christliche Lehre mit der neutestamentlichen zusammenfalle: wer ein Christ sein wolle, der müsse glauben, was im neuen Testament steht, wer dieß nicht glaubt, oder ein anderes glaubt, der sei kein Christ. Am strengsten und entschiedensten hat der Protestantismus diese Forderung ausgesprochen; aber auch der Katholicismus hat nie eine wirkliche Veränderung, sondern immer nur eine Erweiterung und Vermehrung des apostolischen Lehrbegriffs durch die Kirche zugestanden, und auch dieses Zugeständniß durch seine Lehre von der Tradition im Grunde wieder zurückgenommen. Es hat sich sogar keiner von beiden bei dieser Behauptung auf die neutestamentlichen Schriften beschränkt; sondern die katholische Kirche hat denselben außer den alttestamentlichen auch noch die sämmtlichen kirchlichen Lehrbestimmungen, die protestantische wenigstens die ersteren als Glaubensnorm beigefügt. Wollen wir aber auch von dieser Erweiterung absehen, und uns nur an das neue Testament halten, so muß doch aus unserer ganzen bisherigen Darstellung hervorgehen, wie es mit jener Forderung und Voraussetzung bestellt ist. Beide sind nur möglich, so lange man in den neutestamentlichen Schriften die wortgetreue Offenbarung des göttlichen Geistes, in dem neutestamentlichen Lehrbegriff ein durchaus einstimmiges, widerspruchsfreies Ganzes zu haben glaubt. Hat man diese Schriften als menschliches Werk und geschichtliches Erzeugniß zu begreifen begonnen, hat man sich von der tiefgehenden Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrbegriffe, von den scharfen Gegensätzen in der apostolischen Kirche überzeugt, so hört jede Möglichkeit auf, die neutestamentliche Lehre zum Gesetz für den christlichen Glauben zu machen. Es giebt ja nicht blos einerlei Lehre im neuen Testament, sondern verschiedene Lehrweisen, die sich mehr oder weniger ausschließen, nicht blos Ein Urchristenthum, sondern eine ganze Reihe altchristlicher Entwicklungsformen, die sich alle hier abgelagert haben. Man kann nicht der synoptischen und der johanneischen Christologie zugleich folgen, die Grundsätze des Paulus und die des Jakobus zugleich gutheißen, auf den Standpunkt der Apokalypse und den des vierten Evangeliums sich zugleich stellen; man kann nicht mit dem Heidenapostel überzeugt sein, daß es unmöglich sei als Christ zugleich Jude zu sein, und mit den Juden-

aposteln eben dieß sein wollen. Aber nicht blos die Vereinigung der widersprechenden neutestamentlichen Lehrbegriffe ist unmöglich, sondern auch von jedem einzelnen derselben und von den Punkten, in denen sie sich nicht widersprechen, kann nur die Befangenheit sich verbergen, daß unsere Zeit sich dieselben nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn aneignen kann, und daß nicht einmal die katholische und protestantische Orthodoxie sie in diesem Sinn festhält. Der jüdische Monotheismus bildet freilich die gemeinsame Grundlage, wie des ältesten, so auch des heutigen Christenthums; aber ist es seit Kopernikus noch möglich, sich die Gottheit an einem bestimmten Ort im Himmel wohnend vorzustellen, wie dieß die christliche Kirche von Anfang an ganz unstreitig gethan hat? Und doch steht und fällt mit dieser Vorstellung nicht blos die Möglichkeit, daß Christus sich in seinem Leibe zu Gott in den Himmel erhoben habe, und von da wiederkehren werde, und ebendamit auch die Möglichkeit seiner Auferstehung, so wie sich diese das N. T. denkt: sondern es entsteht überhaupt die Frage, ob die Menschheit dieser Gegenstand einer so ganz einzigen und außerordentlichen göttlichen Fürsorge sein konnte, ob der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde herabkommen konnte, um als Mensch zu leben und zu leiden, wenn diese Erde nur ein Tropfen in dem unermeßlichen Weltenmeer, nur einer unter den zahllosen Weltkörpern ist, von denen sich unmöglich annehmen läßt, daß auf keinem derselben vernünftige Wesen in's Dasein getreten seien. Was sodann diesen Sohn Gottes selbst betrifft, so finden sich über ihn in den neutestamentlichen Schriften, wie wir gesehen haben, verschiedene Ansichten, welche sich aber doch alle auf zwei Hauptklassen zurückführen, sofern die einen einen Menschen, die andern ein übermenschliches Wesen in ihm sehen. Aber weder mit der einen noch mit der andern von diesen Annahmen stimmen die heutigen Vorstellungen über Christus überein, und zwar die kirchlich orthodoxen so wenig, wie die der modernen Aufklärung. Die kirchliche Dogmatik läßt in Christus die zweite Person der Dreieinigkeit, welche vollkommen gleichen Wesens mit dem Vater sein soll, mit einem vollständigen, aus einem Leib und einer vernünftigen Seele bestehenden Menschen sich vereinigen; unter den neutestamentlichen Schriften weiß selbst

das vierte Evangelium, wiewohl es von dem übermenschlichen in Christus unter allen den höchsten Begriff hat, nichts von der Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater, von der die Kirche überhaupt dreihundert Jahre lang nichts gewußt hat; sondern „Gott" heißt der Logos nur in demselben Sinn, in dem ihn auch Philo den „zweiten Gott," d. h. den Untergott nennt, dabei wird aber ausdrücklich erklärt, der Vater sei größer als er, er könne nichts von sich selbst thun u. dgl., was andererseits die Menschwerdung betrifft, so denkt weder der vierte Evangelist noch sonst einer von denjenigen neutestamentlichen Schriftstellern, die Christus überhaupt eine übermenschliche Natur beilegen, bei derselben an mehr, als an die Annahme eines menschlichen Leibes: was wir vor allem andern zur wahren Menschennatur rechnen würden, die menschliche Seele, fehlt hier. Halten wir uns umgekehrt an die drei ersten Evangelien, so erscheint Christus hier freilich vollkommen als Mensch, aber zu dem Gottmenschen der kirchlichen Dogmatik fehlt ihm gerade die Hauptsache, der mit dem Menschen verbundene Gott; während doch zugleich das, was dessen Stelle hier vertritt, die Begabung mit übernatürlichen Kräften, die wunderbare Ausrüstung mit dem prophetischen Geiste, auch diesen synoptischen Christus von dem geschichtlichen, um den es der Wissenschaft unserer Tage zu thun ist, sehr bestimmt unterscheidet. Auch Schleiermacher's „urbildlicher" Christus fällt mit dem Messiaspropheten des alten Judenchristenthums so wenig, als mit dem Logos des Johannes oder dem himmlischen Menschen des Paulus zusammen. Wenn das Christenthum daran geknüpft wäre, daß man von Christus ganz dieselbe Vorstellung habe, wie die neutestamentlichen Schriftsteller, so gäbe es schon längst keinen Christen und kein Christenthum mehr.

Das gleiche gilt aber noch von vielen und tiefeingreifenden Bestimmungen der christlichen Glaubenslehre. So wird z. B. die Menschwerdung Gottes von der kirchlichen Dogmatik mit der Nothwendigkeit einer Erlösung von der Sünde begründet, welche sich von den Stammeltern unseres Geschlechts auf alle ihre Nachkommen fortgeerbt habe, und welche so groß sein soll, daß der Mensch von Natur schlechterdings nichts gutes denken, wollen oder thun könne. Unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist Paulus der einzige, welcher

die Allgemeinheit der Sünde von der That Adams herleitet; aber auch er behauptet entfernt nicht, wie Augustin und unsere Reformatoren, daß alle Thaten und Willensregungen des Unwiedergeborenen sündhaft seien, er sagt vielmehr ausdrücklich das Gegentheil (Röm. 2, 14. 7, 22); wenn er nichtsdestoweniger überzeugt ist, niemand könne sich selbst durch sein Thun die Seligkeit verdienen, so gründet sich dieß darauf, daß hiefür seiner Ansicht nach eine vollkommene Sündlosigkeit, eine mangellose Gesetzeserfüllung nöthig wäre (Gal. 3, 10. 5, 3). Die kirchliche Lehre von der Erbsünde ist mithin selbst bei Paulus weder in ihrer katholischen noch in ihrer protestantischen Fassung zu finden; Paulus steht aber überdieß mit seiner Theorie unter den neutestamentlichen Schriftstellern (abgesehen von einigen pseudopaulinischen Briefen) ganz allein; die übrigen sagen wohl, was auch Römer und Griechen oft genug sagen, daß kein Mensch fehlerfrei sei, und daß alle der Besserung, der Wiedergeburt, bedürfen, aber sie sagen nicht, daß die That der Stammeltern daran schuld sei, und daß es unmöglich sei, durch die eigene sittliche Arbeit das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. — Einstimmiger sind die neutestamentlichen Schriften in einer Vorstellung, die im Grunde nur der gröbere, mythische Ausdruck für die Ueberzeugung von der Macht des Bösen ist, in dem Glauben an böse Geister. Schon in dem späteren Judenthum hatte dieser Glaube, ursprünglich aus der persischen Religion stammend, in solchem Maaß um sich gegriffen, daß man alle möglichen Uebel und Krankheiten von dem Einfluß der Dämonen, selbst von wirklicher Besessenheit, alles böse in der Welt von der Eingebung des Teufels herleitete. Der gleiche Glaube gieng in voller Stärke in's Christenthum über, und es giebt kaum einen anderen Glaubensartikel, über den unsere neutestamentlichen Schriften so einig wären, wie über diesen. Schon Jesus selbst sollte von Anfang an mit dem Teufel zu kämpfen gehabt haben, Teufelaustreibungen sollten einen hervorragenden Theil seiner Wunderthätigkeit gebildet, der Teufel sollte in der Person des Judas Ischarioth seinen Tod herbeigeführt, seine ganze Wirksamkeit sollte die Ueberwindung des Teufels zum Zweck gehabt haben; und ebenso soll auch jeder Christ und die ganze christliche Kirche unabläßig gegen den Teufel zu Felde liegen: was ihnen schlimmes wider-

fährt, was sich in ihrer Mitte gottfeindliches zeigt, ist ein Werk des Teufels, die heidnische Welt ist sein Reich, und die Götter der Heiden sind (nach 1 Kor. 10, 20) Dämonen. Einzelne Schriften besonders, wie die Apokalypse, der Epheser- und Kolosserbrief, der erste Brief Petri, das Evangelium und die Briefe des Johannes, lieben es, das Geschäft Christi und das Leben des Christen unter diesen Gesichtspunkt zu stellen; aber an sich selbst ist er keinem einzigen von den neutestamentlichen Schriftstellern fremd, und Schleiermacher's Ausrede, daß sie diese Vorstellung mit ihrem religiösen Glauben in keine Verbindung gesetzt haben, und ihr keine dogmatische Bedeutung beilegen, ist das grundloseste und geschichtswidrigste, was man sich denken kann. Gerade dieser Glaube gereicht aber freilich unserer Zeit wie kein anderer zum Anstoß; er mag wohl in den untersten Volksschichten noch fortspuken, es mögen auch von denen, die an sich darüber hinaus sein sollten, noch manche ihre Phantasie damit aufregen oder ihn um der Auktorität willen in ihrer dogmatischen Vorrathskammer dulden, aber für ihr religiöses Leben selbst hat er auch bei solchen nicht die geringste Bedeutung mehr, und wer sich in der Theologie gegen die heutige Bildung nicht gänzlich abgesperrt hat, der ist über ihn längst mit sich im reinen. Wir sehen auch hier wieder, wie weit der Abstand zwischen unserer und der altchristlichen Denkweise ist, und wie Glaubensvorstellungen, denen man ehemals das höchste Gewicht beilegte, uns nicht blos entbehrlich, sondern schlechthin unmöglich geworden sind.

Ein anderes Beispiel dieser Art ist uns schon früher in dem Glauben an die Wiederkunft Christi vorgekommen. Wir haben gesehen, daß dieser Glaube für die Christenheit ein volles Jahrhundert lang im Mittelpunkt ihres religiösen Bewußtseins stand, und daß es nicht allein das sichtbare Kommen des Herrn, sondern ebensosehr auch die unmittelbare Nähe dieses Ereignisses war, was für sie die größte Bedeutung hatte. Für uns umgekehrt hat sich nicht blos diese Annahme als Irrthum erwiesen, sondern die ganze Erwartung einer persönlichen und sichtbaren Wiederkunft Christi ist aus unserem Vorstellungskreis gänzlich verschwunden. An ihre Stelle ist für unsere Zeit der Unsterblichkeitsglaube getreten: so wenig man vor achtzehnhundert Jahren den für einen Christen ge-

halten haben würde, der an der Wiederkunft des Messias gezweifelt hätte, so wenig pflegt man heutzutage den dafür zu halten, der an der Unsterblichkeit zweifelt, und nicht wenigen ist fast ihr ganzes Christenthum in diesen Einen Artikel zusammengeschrumpft. Nur darf man darum nicht meinen, daß dieß auch der Standpunkt der ersten Christen, der Standpunkt des neuen Testaments sei. Die neutestamentlichen Schriftsteller lehren wohl einstimmig die Auferstehung der Todten; aber die Auferstehung ist etwas anderes, als die Unsterblichkeit. Bei der letzteren handelt es sich zunächst um die Fortdauer der geistigen Persönlichkeit, von der man voraussetzt, daß sie ihrer Natur nach dem Untergang nicht unterworfen sei, und ob man sich diese mit einer dereinstigen Wiederherstellung, oder auch mit einer theilweisen Fortdauer des leiblichen Organs verknüpft denkt, ist für den Unsterblichkeitsglauben als solchen von keiner Erheblichkeit, nicht wenige werden vielmehr mit Kant fragen: „wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gerne in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann?“ Bei der Auferstehung umgekehrt handelt es sich um die Wiederherstellung und Wiederbelebung des Leibes, und diese kann selbstverständlich nur von einem wunderbaren Einschreiten der göttlichen Allmacht erwartet werden. Erst durch die Auferstehung des Leibes sollte auch die Seele in ein Leben, welches den Namen des Lebens verdient, zurückgerufen, erst durch sie sollten die Frommen in die ewige Seligkeit eingeführt werden; vor diesem Zeitpunkt werden sie in dem Scheol, der unterirdischen Behausung der Abgeschiedenen, aufbewahrt, von der man zwar annahm, daß sie in zwei Abtheilungen, die eine für die Frommen, die andere für die Gottlosen, getheilt sei, die aber doch im allgemeinen als eine Stätte des Todes, als Reich der Schatten, gedacht wurde. Dieß ist die ganz allgemeine Lehre des neuen Testaments, wenn sich auch im weiteren hier, wie in der jüdischen Theologie, der Widerspruch findet, den nur der Apokalyptiker durch die Annahme einer doppelten Auferstehung in seiner Art gelöst hat, daß zwar in der Regel die Auferstehung als ein Vorrecht der Frommen, eine „Auferstehung der Gerechten“ beschrieben wird, daß man aber zugleich auch ein allgemeines Gericht und deßhalb eine Auferstehung aller Gestorbenen an-

nimmt. Auch das Paradies, in welches der arme Lazarus und der bußfertige Schächer gleich nach ihrem Tod kommen (Luc. 16, 22. 23, 43), ist nicht das „obere" oder himmlische, sondern das „untere" Paradies, der Wohnort der Frommen in der Unterwelt. Nur in einigen wenigen Stellen (Philipp. 1, 21. ff., Apg. 7, 59, vielleicht auch Ebr. 12, 23) ist von einem unmittelbaren Uebergang der Gestorbenen in den Himmel die Rede; diese stehen aber theils sehr vereinzelt, theils beziehen sie sich, wie es scheint, durchaus auf christliche Märtyrer, denen auch die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts das Vorrecht beilegen, daß sie allein schon vor der Auferstehung in den Himmel kommen sollen. Im übrigen aber wissen sich die neutestamentlichen Schriftsteller, und wußten sich die älteren Christen überhaupt, ein geistiges Fortleben nach dem Tode so wenig zu denken, daß Paulus z. B. (1 Kor. 15, 12 ff. 32) geradezu erklärt, wenn die Todten nicht auferstehen, wäre der ganze Christenglaube eitel und grundlos und alle Hoffnung der Christen wäre auf dieses Leben beschränkt: „wenn die Todten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt." Als in der Folge die Gnostiker die Unsterblichkeit der Seele zwar zugaben, aber die Auferstehung des Leibes bestritten, waren die angesehensten Kirchenlehrer, ein Justin und Irenäus, noch einstimmig der Meinung: wer die Auferstehung läugne und die Seelen gleich nach dem Tode in den Himmel kommen lasse, den dürfe man so wenig für einen rechten Christen halten, als die Sadducäer für rechte Juden. Die ganze Vorstellung von dem Zustand nach dem Tode ist ursprünglich aus dem jüdisch-pharisäischen Dogma in das christliche herübergekommen; erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts gewann neben jenem die platonische Lehre von einer natürlichen Unsterblichkeit und einem geistigen Fortleben Eingang, und erst in der neueren Zeit ist es bei der Mehrzahl der Gebildeten durch die letztere verdrängt worden. Der christlichen Urzeit lag diese noch ferne: was heutzutage für die meisten ein unerläßlicher Bestandtheil ihres Christenthums ist, galt ihr für ein Merkmal der verhaßtesten Ketzerei *).

*) Die näheren Belege für die obige Darstellung giebt meine Abhandlung in den Theol. Jahrbüchern VI, 390 ff.: Die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode.

Wer noch weitere Belege sucht, findet sie leicht in Baur's neutestamentlicher Theologie, in Strauß' Glaubenslehre und in anderen Werken. Es wird aber auch schon aus den bisher besprochenen hinreichend hervorgehen, wie es um jene Uebereinstimmung unseres Glaubens mit der Lehre des neuen Testaments steht, welche fast allgemein theils vorausgesetzt theils verlangt wird. Ist diese Uebereinstimmung denn auch nur möglich? Können wir denn, und wenn wir es noch so sehr wollten, das alles vergessen, was die Erfahrung, die Bildung, die Wissenschaft, die geistige Arbeit, die sittliche und politische Entwicklung von achtzehn Jahrhunderten auch unsern religiösen Vorstellungen neues zugebracht, das alles wieder für wahr halten, was sie nun einmal widerlegt hat? Können wir wieder Juden werden, wie es die ersten Christen gewesen sind? Können wir glauben, was ihnen der wichtigste Glaubensartikel gewesen ist, die Wiederkehr Christi in den Wolken, ein Menschenalter nach seinem Tode? Können wir uns anders, als versuchsweise, in eine Weltanschauung zurückversetzen, für welche die Erde der Mittelpunkt des Weltalls war, über ihr der Himmel als der Wohnsitz Gottes und der Engel, unter ihr die Behausung der Todten, die ihrer Auferstehung entgegenharren? Können wir uns die alten judenchristlichen Vorstellungen vom Messias und seinem Reich, oder andererseits die johanneische Logoslehre ohne Abzug und Umdeutung aneignen? Können wir an die ganze neutestamentliche Lehre auch dann glauben, wenn zwischen den einzelnen Schriftstellern unlösbare Widersprüche stattfinden? Wie viele derartige Fragen ließen sich aufwerfen, und auf welche derselben läßt sich anders, als mit Nein, antworten? Es ist nun einmal unmöglich, daß die spätere Zeit in die Denkweise der früheren zurückgehe, so unmöglich, als daß der Mann wieder Knabe werde, oder daß ein Mensch seine Persönlichkeit mit der eines andern vertausche. Wie der einzelne Mensch, so ist auch jeder Verein von Menschen in einem beständigen Wechsel seiner inneren und äußeren Zustände, in einer unaeblässigen Entwicklung begriffen, und er kann unmöglich beim Beginn dieser Entwicklung alles das schon besitzen, was er erst durch sie erringen soll. Auch mit der Religion und der Kirche verhält es sich nicht anders. Das Urchristenthum ist nicht

das ganze Christenthum, und wenn man über das Urchristenthum hinausgeht, so ist dieß darum noch kein Unchristenthum. Wäre dem nicht so, so hätte das Christenthum schon mit dem ersten Schritt, durch den es sich vom Judenthum losmachte, zu existiren aufgehört. Schon das Christenthum des Paulus war ein ganz anderes, als das der Urapostel, und im vierten Evangelium ist der jüdische Messiasglaube in den ausgesprochensten Gegensatz von Christenthum und Judenthum übergegangen. Nur die Unwissenheit oder Befangenheit kann diese Thatsache übersehen, und nur der Unverstand kann von unserer Zeit verlangen, was der urchristlichen selbst nicht möglich war. Will man es aber dennoch von uns verlangen, nun so zeige man erst an sich selbst, wie wir es machen sollen, man beweise uns erst, daß der eigene Glaube von dem der ersten Christen nicht abweicht; ich glaube aber nicht, daß auch nur ein einziger von unseren Zeitgenossen diesen Beweis zu liefern im Stande ist.

Wie aber, wenn es nicht das Urchristenthum ist, in dem sich das Wesen des Christenthums vollkommen darstellt, wo sollen wir diese Darstellung denn suchen? Ueberall, wenn man will, oder auch nirgends. Das Christenthum ist ein geschichtliches Princip, dessen Wesen daher auch nur aus dem Ganzen seiner geschichtlichen Erscheinung erkannt werden kann. Was das Christenthum *sei*, können wir nur aus dem abnehmen, was es *geworden* ist, auch in seiner ersten Gestalt das wesentliche, das eigentlich christliche im Urchristenthum, nur aus seiner nachfolgenden Entwicklung erkennen, nicht umgekehrt die spätere und reifere Bildungsform nach dem anfänglichen Keimzustande beurtheilen. Am allerwenigsten kann aber die *dogmatische Vorstellung* einer bestimmten Zeit zur Richtschnur für alle folgenden Zeiten gemacht werden. Die Religion ist überhaupt ihrem wahren Wesen nach nicht Dogma, sondern Praxis; der innerste Mittelpunkt der Religion, das, worauf es ihr in letzter Beziehung ankommt, liegt nicht in einer theoretischen Ueberzeugung, sondern im sittlichen und Gemüthsleben des Menschen: in der Beruhigung des Gefühls, der Erhebung des Herzens, der Läuterung und Kräftigung des Willens. Dazu bedarf der Fromme nun freilich gewisser Glaubensvorstellungen und Ueberzeugungen. Aber so unentbehrlich ihm diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch

immer nur etwas abgeleitetes: Hülfsvorstellungen, welche zuerst die anschauende Phantasie schafft, indem sie die gegebenen Stoffe nach Maaßgabe des religiösen Bedürfnisses umbildet, deren sich dann das verständige Denken bemächtigt, um sie zu allgemeinen Begriffen und Lehrsätzen, zu Dogmen, zu verarbeiten. Die religiöse Bedeutung dieser Vorstellungen liegt daher nicht in dem, was sie unmittelbar *sagen*, sondern in dem, was sie für das religiöse Leben *leisten*, in ihrer Wirkung auf den inneren Zustand, auf das Gemüth und den Willen der Menschen. Um aber diese Wirkung in wesentlich gleicher Weise zu erreichen, werden zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Bildungsformen sehr verschiedene, und vielleicht selbst entgegengesetzte Vorstellungen erforderlich sein. Die Dogmen *können* daher nicht allein wechseln, ohne daß die Religion wechselt, sondern sie *müssen* sogar wechseln, wenn die Religion als solche sich erhalten soll, wenn die Folgezeit von ihrem Glauben die gleichen Früchte für ihr religiöses Leben erndten soll, wie die Vorzeit von dem ihrigen. Auch das religiöse Leben selbst freilich kann nicht unverändert auf derselben Stufe stehen bleiben; aber seine Veränderungen werden mit denen der Glaubensvorstellungen gar nicht immer gleichen Schritt halten: es kann sich im religiösen Leben eine Umwälzung vollziehen, welche viel tiefer geht, als die mit ihr verknüpfte Umbildung der Dogmatik, wie dieß bei der Reformation unverkennbar der Fall war; und es kann umgekehrt die spätere Zeit mit der früheren in dem Ganzen der religiösen Gefühle und Antriebe viel mehr gemein haben, als man nach dem tiefen Gegensatz der theoretischen Weltanschauung vermuthen sollte. Wie sich nun unsere Zeit in dieser Beziehung zu der christlichen Urzeit verhält, dieß ist eine Frage, deren Beantwortung eine besondere umfassende Untersuchung erfordern würde; die vorstehende Darstellung wollte nicht mehr geben, als ein übersichtliches Bild des ältesten Christenthums und der wichtigsten von den Formen, die es durchlaufen mußte, bis aus der unscheinbaren Gemeinde palästinensischer Judenchristen die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts, aus dem jüdischen Messiasglauben die Dogmatik des Johannesevangeliums hervorgieng.

10.

Die Tübinger historische Schule.

Der Name und der Standpunkt der Tübinger Schule ist verhältnißmäßig erst spät in weiteren Kreisen bekannt geworden. Der Gründer dieser Schule hatte schon in den dreißiger Jahren die Grundlinien seiner Geschichtsansicht entworfen, und er hatte sie schon um die Mitte der vierziger in umfassenden Werken nach allen Seiten hin ausgeführt; auch die jüngeren Kräfte, die sich an ihn anschlossen, waren größerentheils schon um diese Zeit aufgetreten, und seit den ersten Angriffen, die im Zusammenhang mit dem Streit über Strauß' Leben Jesu auch auf ihn gemacht wurden, war die Verhandlung über die Fragen, die er angeregt hatte, nicht wieder zum Stillstand gekommen. Aber selbst unter den Theologen fanden diese Untersuchungen viele Jahre lang nicht die Beachtung, die ihnen gebührt hätte; und die Nichttheologen blieben Erörterungen, die fast ausschließlich in theologischen Werken und Zeitschriften, mit allen Hülfsmitteln der Fachgelehrsamkeit, geführt wurden, beinahe ganz fremd. Eine allmähliche Aenderung hierin trat ein, als Baur im „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" (1. A. 1853) seine Auffassung des ältesten Christenthums gemeinverständlich in einem ansprechenden Gesammtbild darlegte; aber erst seit seinen letzten Lebensjahren, und in höherem Grad erst seit seinem Tode, haben seine Ansichten außer dem engeren Kreise seiner theologischen Schüler Wurzel gefaßt, und auch außer Deutschland, in der Schweiz, in Holland, im protestantischen Frankreich, zahlreiche Anhänger unter Theologen und Nichttheologen gewonnen. Selbst in England hat man denselben eine

ernstere Aufmerksamkeit zu widmen begonnen, und in der Schrift von Mackay *) hat es ein gründlicher Kenner der neueren deutschen Kritik und ein entschiedener Freund des Baur'schen Standpunkts unternommen, seine Landsleute mit denselben bekannt zu machen. Ich weiß nicht, welchen äußeren Erfolg dieses Werk bis jetzt gehabt hat; verdient hat es, nicht allein durch seine sachliche Zuverlässigkeit, sondern auch durch seine klare und geschmackvolle, mit sicherer Hand auf's wesentliche gerichtete Darstellung, den besten.

Wie die Tübinger Schule in ihrer äußeren Ausbreitung ihren Weg von den Theologen zu den Nichttheologen genommen hat, so zeigt auch ihre innere Eigenthümlichkeit ein grundsätzliches Hinausgehen über die theologischen Traditionen. Ihr Stifter und seine Schüler waren zunächst allerdings Theologen, welche durch ihre Fachwissenschaft zu ihren Untersuchungen geführt wurden. Aber sie wollen die Stoffe, für welche man bis dahin in der Regel eine ganz eigenthümliche, von dem sonst anerkannten wissenschaftlichen Verfahren abweichende Behandlung verlangt hatte, ihrerseits nicht nach theologischen, sondern nach rein geschichtlichen Gesichtspunkten behandeln. Um diesen Charakter der Tübinger Schule auszudrücken, habe ich sie als historische Schule bezeichnet. Auch den Namen einer theologischen braucht sie allerdings deßhalb nicht abzuweisen und auf ihre Berechtigung innerhalb der protestantischen Theologie nicht zu verzichten; sie kann vielmehr mit Grund für sich anführen, daß eben das dem ächten Geiste des Protestantismus gemäß sei, die geschichtliche wie jede andere Wahrheit ohne alle Nebenrücksichten zu suchen, nicht die wissenschaftliche Ueberzeugung nach dogmatischen Voraussetzungen, sondern die dogmatischen Vorstellungen nach dem Ausfall der wissenschaftlichen Forschung zu bestimmen. Doch diesen Punkt habe ich hier nicht zu untersuchen; ich betrachte die „Tübinger Schule" hier nur nach ihrem geschichtlichen Standpunkt und ihren geschichtlichen Ergebnissen.

Zunächst muß ich hiebei allerdings an die Geschichte der Theologie anknüpfen. Die ältere Theologie verhielt sich bekanntlich zu

*) The Tübingen School and its antecedents. By R. W. Mackay M. A. Lond. 1863.

den biblischen Urkunden und Erzählungen ganz allgemein ebenso unkritisch, wie dieß ihre Nachfolgerin, die neuere Orthodoxie, heute noch thut. Die Sammlung der biblischen Schriften galt als Ganzes für wörtlich inspirirt und mithin für unfehlbar; an dem höheren Ursprung von einem dieser Bücher zu zweifeln, die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts in Frage zu stellen, erschien als eine Gottlosigkeit, ein Verbrechen. Hieraus ergab sich von selbst, wie man ihren geschichtlichen Inhalt zu behandeln hatte. Die Theologie sollte den Sinn ihrer Erzählungen ausmitteln, ihre verschiedenen Aussagen verknüpfen, ihre Glaubwürdigkeit im großen wie im kleinen vertheidigen, nie aber und unter keinen Umständen die Wahrheit einer biblischen Erzählung, die Richtigkeit einer Angabe, die Aechtheit und Eingebung eines biblischen Buches antasten. Der mittelalterlichen Theologie wurde dieß nun allerdings nicht schwer, weil die damalige Wissenschaft, kritiklos und an Auktoritäten gefesselt, auch mit den nichtbiblischen Schriftstellern nicht viel anders zu verfahren pflegte. Auch später jedoch, als das 15. und 16. Jahrhundert den kritischen Sinn zu entbinden und einer wissenschaftlicheren Geschichtsforschung die Bahn zu öffnen begonnen hatte, konnte sich doch die Theologie von der hergebrachten Auffassung und Behandlung ihres Gegenstandes nicht losreißen: der ältere Protestantismus, welcher sich ganz und gar auf die biblischen Schriften gründen wollte, konnte einen Zweifel an diesen Schriften und ihrem Inhalt so wenig, wie der Katholicismus, ja fast noch weniger zugeben. Nur einzelne wagten es, von dem hergebrachten Wege auf wenig betretenen Seitenpfaden sich zu entfernen, und selbst als seit dem Ende des 17. Jahrhunderts durch die englischen und dann durch die französischen Freidenker der Glaube an die biblischen Erzählungen in weiteren Kreisen erschüttert war, verhielt sich die Theologie zu diesen nicht selten allerdings leichtfertigen und maaßlosen Angriffen fast nur abwehrend. Erst der deutsche Rationalismus war es, welcher innerhalb der Theologie selbst den durchgeführten Versuch machte, von der biblischen Geschichte, und so namentlich auch von der Urgeschichte des Christenthums, eine mit der menschlichen Vernunft und der allgemeinen Erfahrung übereinstimmende Vorstellung zu gewinnen, diese Geschichte aus einer wunderbaren und übernatürlichen in eine natür-

liche zu verwandeln. Aber wie dieß auch sonst nicht selten im Anfange geschieht, er blieb bei diesem Versuch auf halbem Weg stehen. Von den zwei Voraussetzungen der älteren, supranaturalistischen Theologie: daß wir in den biblischen Erzählungen erstens reine Geschichte, und zweitens eine übernatürliche, an die sonstigen Gesetze des Geschehens nicht gebundene Geschichte haben — von diesen Voraussetzungen ließ er die zweite fallen, die erste wagte er in der Hauptsache nicht anzutasten. So entstand für ihn die Aufgabe, zu zeigen, daß man die biblischen Berichte nur richtig aufzufassen brauche, um in ihnen statt der vermeintlichen Wunder lauter natürliche und höchst begreifliche Vorgänge zu entdecken. Da jedoch diese Berichte in Wirklichkeit ganz unverkennbar Wunder erzählen und erzählen wollen, so war zu jenem Nachweis keine geringe Kunst nöthig. Es mußten die Mittel gefunden werden, das, was sich selbst als ein übernatürliches giebt, unbeschadet seiner Geschichtlichkeit, in ein natürliches zu verwandeln. Aber die Rüstkammern des Rationalismus waren auch reich an den hiefür nöthigen Apparaten. Ein fast unerschöpfliches Hülfsmittel bot schon die Sprache. So manches, was sich uns als ein übernatürliches darstellte, schien vielleicht nur so, weil man die Eigenthümlichkeit der alt = und neutestamentlichen Ausdrucksweise, der orientalischen Bildersprache, nicht in Betracht zog. Wenn z. B. unzähligemale im alten Testament steht, Gott habe gesprochen, war es denn nöthig, hiebei an ein wirkliches Sprechen zu denken, konnten die Propheten nicht bildlich ihre eigenen gottbegeisterten Reden als Reden der Gottheit bezeichnet haben? Wenn der biblischen Erzählung zufolge die Schlange mit Eva oder Bileams Esel mit seinem Herrn redet, war es nicht viel naturgemäßer, dieses Zwiegespräch in das Innere der betreffenden Personen zu verlegen, in den Reden der Thiere nur den bildlichen Ausdruck für die Gedanken zu sehen, welche in jenen aus Anlaß dieser Thiere aufgestiegen waren? ebenso in den Worten, die der Teufel bei der Versuchung an Christus richtet, und in der Teufelserscheinung selbst nur den bildlichen Ausdruck für die Ueberlegungen, welche Christus vor seinem öffentlichen Auftreten anstellte? Wenn die Apostelgeschichte erzählt, der Geist sei am Pfingstfest auf die Jünger herabgekommen, was heißt das anders, als daß die Jünger bei diesem Anlaß von einer leb-

haften religiösen Begeisterung ergriffen wurden? Die Erzähler, nahm man an, wollten auch nichts anderes sagen; nur unsere Schuld sei es, wenn wir eigentlich nehmen, was uneigentlich gemeint war, wenn wir orientalische Bilder in occidentalische Begriffe verwandeln. Weiter bemerkte man, daß die religiöse Weltanschauung auch natürliche Vorgänge unmittelbar auf die Gottheit zurückzuführen gewohnt sei, und daß von dieser Weltanschauung wiederum die Orientalen weit ausschließlicher, als wir, beherrscht werden, und man schloß hieraus, daß die biblischen Schriftsteller durchaus nicht die Absicht haben, durch die göttliche Ursächlichkeit, aus der sie einen Vorgang ableiten, die Naturursachen auszuschließen, durch welche er geschichtlich erklärbar wird. Wenn also etwa erzählt wird, Jehovah sei in Flammen auf den Berg Sinai herabgefahren, so sollte damit nur ein Gewitter angedeutet sein; wenn in dem vorhin erwähnten Falle beim Pfingstfest feurige Zungen vom Himmel herabgekommen sein sollen, so waren dieß elektrische Funken; daß Paulus und Silas im Gefängniß zu Philippi die Fesseln plötzlich von den Händen fielen, war die Wirkung eines Erdbebens; wenn Paulus vor Damaskus geblendet und nachher durch Ananias wieder sehend gemacht wurde, so ist jenes durch einen Blitz, dieses durch die kalten Hände des alten Mannes bewirkt worden u. s. w. Sollte aber diese Erklärung nur da zuläßig sein, wo die Berichte selbst eine Andeutung der natürlichen Ursachen enthalten, die mit im Spiel waren? ist es nicht ebenso möglich, daß die natürlichen Gründe eines Erfolgs von dem Erzähler auch ganz übergangen sind? Daß z. B. Christus und die Apostel ihre Krankenheilungen auf ganz natürlichem Wege, wie andere Aerzte, bewirkt haben, wenn wir auch von den Mitteln, die sie anwandten, im Neuen Testament nichts lesen? Ja ist nicht vielleicht der Schein des wunderbaren oft nur deßhalb entstanden, weil den Berichterstattern selbst die näheren Umstände nicht so genau bekannt waren, weil auch sie für ein unvermitteltes hielten, was in Wahrheit seine ausreichenden Gründe gehabt hat? In solchen Fällen ist es eben Sache des Auslegers, die fehlenden Mittelglieder der Erzählung zu ergänzen, und wenn es ihm nicht an dem nöthigen Scharfsinn fehlt, wird er sich leicht überzeugen, daß z. B. die Todtenerweckungen der evangelischen Geschichte und Christi

eigene Auferstehung nichts anderes waren als ein Wiedererwachen von Scheintodten, daß bei der Speisungsgeschichte Jesus nicht das unmögliche gethan hat, mehr als 5000 Menschen mit wenigen Broden zu sättigen, sondern daß er nur durch seinen Vorgang den Anstoß zur freigebigen Vertheilung der vorhandenen Lebensmittel gegeben hat, daß das Wunder von Kana nichts weiter als ein Hochzeitsscherz war, indem Jesus die Wasserkrüge heimlich mit Wein füllen ließ, die Anwesenden aber dieß nicht bemerkten u. dgl. Nehmen wir dazu noch die mancherlei Feinheiten der Worterklärung, durch welche z. B. das Wandeln Jesu auf dem See zu einem Wandeln am Seeufer, und der wunderbare Fund eines Geldstücks im Maul eines Fisches zum Verkauf des Fisches um dieses Geldstück gemacht wurde, so werden wir es begreifen, daß keine Wundererzählung augenscheinlich genug sein konnte, um nicht von dieser rationalistischen Auslegung in einen natürlichen Vorgang umgesetzt, keine Schwierigkeit groß genug, um nicht von ihrem Scharfsinn überwunden zu werden. Und was von den Erzählungen gilt, das gilt auch von den Reden: wie der Rationalismus in jenen nichts naturwidriges dulden konnte, so in diesen nichts vernunftwidriges; wo ihm daher im Munde Christi und der Apostel Vorstellungen begegneten welche sich mit seinen aufgeklärteren Religionsansichten, seiner fortgeschrittenen Naturkenntniß und seinen moralischen Begriffen nicht vertrugen, wie etwa die Vorstellung, daß Gott im Himmel throne, oder die Lehre von der übermenschlichen Natur Christi, von seinem vormenschlichen Dasein und seinem dereinstigen Wiederkommen auf den Wolken, wie die Artikel von der Erbsünde, vom Versöhnungstod Jesu, von der Auferstehung und dem Gericht, wie der Glaube an Engel und gar an Teufel — wo so anstößige Vorstellungen den heiligen Männern in den Mund gelegt waren, da mußte er natürlich alle seine Kräfte anstrengen um sie zu beseitigen; und wenn man nur die eigentliche Meinung der Redenden von ihren meist bildlichen Ausdrücken gehörig unterschied, wenn man es mit der Drehung und Wendung der Worte nicht zu schwer nahm, wenn man endlich bedachte, daß Jesus und seine Schüler sich wohl vielfach der Redeweise und dem Glauben des Volkes, ohne ihn selbst zu theilen, anbequemt haben, so konnte es nicht fehlen: wie die biblische Ge-

schichte zu einem durchaus natürlichen Verlaufe, so wurden die biblischen oder wenigstens die neutestamentlichen Lehren zu einer so nüchternen „Vernünftigkeit" umgedeutet, daß auch der aufgeklärteste Rationalist sich des Glaubens an sie nicht zu schämen brauchte. Die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der heiligen Schriften ließ man stehen, aber aus ihrem geschichtlichen Inhalt wurde etwas ganz anderes gemacht, als in Wahrheit darin lag.

Uns fällt es nun nicht schwer, dieser rationalistischen Schrifterklärung ihre Gewaltsamkeiten und Sophismen, ihre hundertfache Quälerei des Textes, ihren Mangel an wahrhaft geschichtlichem Sinn, an kritischer Unbefangenheit und an gutem Geschmack nachzuweisen. Auch ihre offenbarungsglaubigen Gegner haben dieß mitunter nicht ohne Erfolg gethan. Aber sie konnten den Rationalismus dennoch nicht aus dem Felde schlagen, weil sie selbst ähnliche Gewaltsamkeiten und Sophismen zur Durchführung ihres Standpunktes sich erlaubten, noch weit mehr aber, weil dieser Standpunkt mit den Ueberzeugungen der Zeit und den allgemein anerkannten Ergebnissen der Wissenschaft im Widerspruch lag. So viel auch der Rationalismus in seiner Behandlung der biblischen Erzählungen gefehlt hat: seine Fehler rührten nur daher, daß er ihre geschichtliche Prüfung blos zur Hälfte durchführte; diese Halbheit war aber immer noch besser, als das ganz ungeschichtliche Verfahren des Supranaturalismus, der mit seinem Wunderglauben jede Herstellung eines historischen Zusammenhangs, mit seiner Inspirationslehre jede Kritik der biblischen Schriften in der Wurzel aufhob: daß sie dieses Verfahren gegen jene Halbheit eintauschen solle, ließ sich von einer in allem übrigen Wissen fortschreitenden Zeit nicht verlangen. Weit entfernt daher, den Rationalismus durch seine Apologetik zu besiegen, nahm ihn der moderne Supranaturalismus vielmehr immer vollständiger in sich auf: während die alten Theologen mit ihrem Wunderglauben durch dick und dünn gegangen waren, liebte man es jetzt auch auf offenbarungsglaubiger Seite, den auffallendsten Wundern die Spitze abzubrechen, natürliche Erklärungsgründe zwischeneinzuschieben, die eigentliche Meinung der biblischen Erzählungen hinter unbestimmteren Ausdrücken, einen rettenden Engel z. B. hinter einer „Fügung der Vorsehung" u. dgl. zu verbergen. Wer

Belege für dieses Verfahren sucht, findet sie, um andere zu übergehen, in reichem Maaß bei Neander. Ein Rationalismus, welcher die biblische Geschichte geschichtlich behandeln will, aber dabei auf halbem Weg stehen bleibt, und ein Supranaturalismus, welcher vom Offenbarungs- und Wunderglauben nicht lassen will, aber mit der gleichen Halbheit fortwährender Zugeständnisse an den Gegner sich nicht zu entschlagen weiß, dieß ist das Schauspiel, welches uns die Theologie auf diesem Gebiete im ersten Drittheil dieses Jahrhunderts darbietet; und wenn die Behandlung der alttestamentlichen Geschichte und Schriften allmählich — nicht ohne den hartnäckigsten Widerstand der neu restaurirten Orthodoxie — auf einen freieren und gesunderen Weg einlenkte, so waren doch die schüchternen Versuche, das gleiche bei den neutestamentlichen zu thun, immer nur vereinzelte Ausnahmen. Selbst die großen, in unsere ganze theologische Entwicklung so tief eingreifenden Leistungen Schleiermacher's und Hegel's brachten hier zunächst keine Aenderung hervor. Schleiermacher verhielt sich als Kritiker und Exeget zu den neutestamentlichen Schriften wesentlich rationalistisch, während er in seiner Glaubenslehre freilich mit dem Grundwunder des „urbildlichen Christus" auch allen andern die Thüre öffnete. Von seinen Schülern wußten weit die meisten, nicht ohne mancherlei Kapitulationen mit dem Zeitgeist, allmählich den Weg zu einem sich mehr und mehr verdichtenden Supranaturalismus zu finden; wobei, die Wunder betreffend, allerlei nebelhafte Phrasen über die Harmonie des geistigen und des leiblichen, beschleunigten Naturproceß u. s. w. keiner geringe Rolle zu spielen hatten. Hegel stand der positiven Religion anfänglich gleichfalls mit einem Rationalismus gegenüber, dessen Spuren sich auch nie ganz bei ihm verloren haben; in der Folge, als die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen das Losungswort seiner Religionsphilosophie geworden war, erklärte er das geschichtliche des Glaubens für gleichgültig, weil es nur auf die Idee darin ankomme; und so äußert er sich denn auch wirklich darüber so unbestimmt, daß sich die entgegengesetztesten Ansichten fast mit gleichem Recht auf ihn berufen konnten. Seine Schule vollends war anfangs in ihrer vermeintlichen spekulativen Orthodoxie so selbstzufrieden und glücklich, sie pflegte auf den „überwundenen Standpunkt"

der rationalistischen Kritik mit so vornehmer Geringschätzung herabzusehen, daß man von dieser Seite her, so schien es, alles andere eher, als einen so radikalen Angriff auf die kirchlichen Ueberlieferungen, wie er bald darauf erfolgt ist, hätte erwarten sollen. Als Marheineke seine scholastischen Formeln in aller Unbefangenheit mit Bibelsprüchen belegte, welche oft nicht das entfernteste damit zu thun haben, als Bruno Bauer, der nachmalige Himmelsstürmer, die übernatürliche Erzeugung Jesu „spekulativ" deducirte, und Göschel seine theologischen Phantasmagorieen gleich sehr und mit gleichem Recht für biblisch und für philosophisch ausgab, da hatte diese orthodoxe Verworrenheit in der hegel'schen Schule ihren Höhepunkt erreicht.

So war der Stand dieser Untersuchungen, als vor nunmehr dreißig Jahren Strauß' Leben Jesu erschien. Die Wirkung dieser Schrift war eine so außerordentliche, wie sie in Deutschland kein anderes theologisches Werk hervorgebracht hat. Die Selbsttäuschungen der biblischen Theologie waren mit Einem Mal von der schärfsten, unerbittlichsten, den Gegner unermüdet in alle Schlupfwinkel verfolgenden, allen seinen Wendungen mit dialektischer Ueberlegenheit nachgehenden Kritik in ein helles Licht gestellt; der Rationalismus sah das künstliche Netz seiner natürlichen Erklärungen zerrissen, der Supranaturalismus die mühsame Arbeit seiner apologetischen Schanzwerke zerstört, die halben und unklaren aller Partheien fanden sich aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt, zur scharfen Stellung, zur rückhaltslosen Entscheidung von Fragen gedrängt, deren Schwierigkeiten sie bisher so glücklich auszuweichen gewußt hatten. Kein Wunder, daß dem Schlag, welcher die theologische Atmosphäre so unerwartet durchzuckt hatte, zunächst Ein Schrei des Entsetzens und der Entrüstung, eine unbeschreibliche Aufregung gegen den Friedensstörer, eine übertriebene Angst vor den Verheerungen folgte, die eine so verwegene Kritik im Reiche des Glaubens, der Frömmigkeit, selbst der Sittlichkeit anrichten müsse. Und doch war das, was Strauß wollte, im Grunde sehr einfach. Er verlangte nicht mehr und nicht weniger, als was sich für jede wissenschaftliche Theologie von selbst versteht: daß die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen behandelt werden, nach denen wir jede andere Ueberlieferung beurtheilen, daß der kritischen Untersuchung ihre Ergeb-

nisse weder ganz noch theilweise zum voraus vorgeschrieben, daß die Feststellung derselben vielmehr allein und ausschließlich von ihr selbst erwartet werde, daß mit Einem Wort die Kritik, auch die biblische Kritik, voraussetzungslos sei. Ein rein geschichtliches Verfahren und sonst nichts ist es, was Strauß für sie fordert, die Ausmittelung des geschichtlichen Thatbestandes aus den Berichten, was er als ihre Aufgabe betrachtet. Zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers rechnet er nun allerdings auch dieses, daß er nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehe. Er findet die Gründe, welche man für diesen Glauben aufgebracht hat, wissenschaftlich sehr schwach, die Gegengründe unwiderleglich; er ist der Ansicht, daß das Gesetz eines unzerreißbaren Zusammenhangs von natürlichen Ursachen und Wirkungen, welches für alle anderen Gebiete des Daseins gilt, auch auf dem Einen der biblischen Geschichte seine Geltung behaupten müsse; daß der gleiche Zug, welchen wir in allen andern Fällen als ein untrügliches Merkmal des ungeschichtlichen betrachten, auch in diesem Einen Falle keineswegs ein Zeichen höherer Geschichtlichkeit sein könne. Wer dürfte ihn aber hierüber tadeln? Von der dogmatischen Frage nach der Möglichkeit des Wunders können wir hiebei ganz absehen, wiewohl die Naturwissenschaften z. B. und ebenso alle andern Wissenschaften, außer der Theologie, ihre Verneinung stillschweigend voraussetzen: möchte es der Metaphysik noch so sehr gelungen sein, jene Möglichkeit zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt werden, daß er sich in irgend einem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide? Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch steht, und eben dieß ist das Wesen und der Begriff des Wunders: was mit unsern anderweitigen Beobachtungen und mit den daraus abgeleiteten Gesetzen übereinstimmt, das nennen wir kein Wunder. Wenn es sich daher um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heißt dieß mit anderen Worten: was ist wahrscheinlicher, daß hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer gesammten Erfahrung widerstreitet, oder daß die Ueberlieferung, welche ein solches Geschehen berichtet, falsch ist? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlich-

keit einer Annahme eben nur nach ihrer Uebereinstimmung mit anderem als wahr anerkannten bemessen läßt, und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Ueberlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge hervorgegangenen Erfolge, kein einziges, so läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe. Wenn daher Strauß die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich behandelt, so thut er nur, was er als voraussetzungsloser Kritiker thun muß, er folgt nur denselben wissenschaftlichen Grundsätzen, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet.*)

In der Anwendung dieser Grundsätze kam er nun freilich zu einem für die meisten höchst überraschenden Ergebniß. Ein großer Theil der evangelischen Erzählungen sollte ungeschichtlich sein; nicht allein die Kindheits- und Himmelfahrtsgeschichte, sondern auch die Wunderthaten Jesu mit wenigen natürlich erklärbaren Ausnahmen, auch viele von den Reden, darunter fast alle im vierten Evangelium berichteten, auch die Auferstehung des Gekreuzigten sollte nur der Ueberlieferung nicht der Wirklichkeit angehören. Es begreift sich, wenn dieses Ergebniß selbst von denen, welche Strauß' kritischen Grundsätzen im allgemeinen ihre Zustimmung nicht versagen konnten, nicht wenige zurückschreckte. Aber wie viel auch dagegen geschrieben und geeifert worden ist: wenn man die ganze Masse der Gegenschriften überblickt, wenn man die ausführlichen Beweisführungen der Gegner vorurtheilslos prüft, so läßt sich nicht läugnen: es ist ihnen wohl gelungen, den einen und den andern von Strauß' Zweifeln zu entkräften, die eine oder die andere seiner Behauptungen umzustoßen oder zu beschränken, aber daß seine kritischen Bedenken

*) Einige weitere Erläuterungen über die obenbesprochene Frage, zu denen mich ein Angriff Ritschl's veranlaßte, finden sich in Sybel's Histor. Zeitschr. VI, 364 ff., VIII, 100 ff.

im ganzen auf wissenschaftlichem Wege widerlegt seien, wird bei unbefangener Prüfung niemand behaupten können.

Damit ist indessen die straußische Evangelienkritik erst nach der Seite bezeichnet, nach welcher sie in das negative Urtheil ausläuft, vieles in den Evangelien sei ungeschichtlich. Je mehr dessen aber seiner Ansicht nach sein sollte, um so dringender war für ihn die Aufgabe, dieses ungeschichtliche in jenen Schriften zu erklären. Wenn so manche Züge und Erzählungen in denselben nicht aus der Erinnerung an den thatsächlichen Verlauf herstammen können, wo stammen sie denn her? Auf diese Frage giebt Strauß die Antwort: sie sind mythisch; er will die mythische Erklärung an die Stelle der rationalistischen und supranaturalistischen setzen. Näher liegt hierin dreierlei. Ein Mythus ist 1) keine Geschichte, sondern eine Dichtung; er ist 2) nicht das Werk eines Einzelnen, sondern einer Gesammtheit, nicht mit Absicht und Bewußtsein, sondern unwillkührlich gebildet, er ist eine Volkssage; er ist aber 3) nicht eine von jenen Sagen, welche tendenzlos aus dem freien Spiel der Phantasie oder aus der allmählichen Umbildung historischer Erinnerungen sich erzeugen, sondern er dient einem bestimmten Inhalt von allgemeinerer Bedeutung, gewissen praktischen oder dogmatischen Ideen und Interessen, im vorliegenden Fall religiösen Ideen, zum Ausdruck. Wenn Strauß die ungeschichtlichen Bestandtheile der evangelischen Erzählungen für Mythen erklärt, so heißt dieß: sie sind Erzeugnisse der christlichen Volkssage, welche bei ihrer Bildung, ohne es selbst zu bemerken, von gewissen religiösen Interessen geleitet wurde. Wollen wir aber wissen, welche dieß waren, so werden wir auf ein doppeltes verwiesen: das Interesse der ältesten Christengemeinde an der Verherrlichung ihres Stifters, und das Bedürfniß derselben, in ihm theils die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt, theils überhaupt die jüdische Messiasidee verwirklicht zu sehen. Den entscheidendsten Einfluß hatte aber nach Strauß das letztere Moment, wie sich denn auch nur aus ihm die Erscheinung erklärt, daß die christliche Sage, aus den vielfachsten Beiträgen der Einzelnen, aus zahllosen kleinen Quellen zusammengeflossen, doch im ganzen den gleichen Weg einschlug und ein in den Hauptpunkten zusammenstimmendes Christusbild lieferte. Was der Messias sei, was er wirken, wie er sich der

Welt darstellen, durch welche Wunder er verherrlicht werden sollte, dieß war schon durch die jüdische Theologie so weit festgestellt, daß sich einerseits aus dieser Erwartung, andererseits aus der geschichtlichen Erinnerung an Jesu Persönlichkeit, Thaten und Schicksale, in der christlichen Gemeinde eine Ueberlieferung bilden konnte, die in ihren einzelnen Bestandtheilen keine größeren Abweichungen zeigt, als in unsern Evangelien wirklich vorliegen.

So fruchtbar und so berechtigt aber diese Erklärung ohne Zweifel in vielen Beziehungen ist, so hat sie doch zwei wesentliche Mängel, welche ihr Urheber auch seitdem als solche anerkannt hat.*) Für's erste nämlich läßt sich, auch wenn man im übrigen die Ergebnisse der straußischen Kritik zugiebt, doch nicht verkennen, daß nicht der ganze Inhalt unserer evangelischen Schriften auf dem von ihr eingeschlagenen Wege zu erklären ist. Aus der sagenhaften Ueberlieferung geschichtlicher Thatsachen und aus der von Strauß angenommenen mythischen Dichtung, mit Einem Wort: aus der christlichen Volkssage, lassen sich theils nur die gemeinsamen Züge in den evangelischen Berichten, theils nur solche Abweichungen erklären, welche als zufällig und unwillkührlich durch alle diese Berichte sich hindurchziehen, ohne eine bestimmte Tendenz zu verrathen, oder einem derselben eigenthümlich zu sein. Wo wir dagegen gewisse charakteristische Züge durch eine ganze Evangelienschrift sich wiederholen sehen, während ebendieselben der übrigen evangelischen Ueberlieferung fremd sind, da werden wir sie nicht aus den gemeinsamen Motiven der christlichen Sagenbildung, sondern nur aus den besonderen, dem Urheber dieses Berichtes oder dem Kreise, dessen Sprecher er ist, eigenthümlichen Anschauungen und Interessen herleiten können; und wo dieses eigenthümliche nicht etwa nur an einzelnen Punkten einer gegebenen Darstellung zum Vorschein kommt, sondern das ganze darauf angelegt erscheint, es zur Anerkennung zu bringen, wo es auch in der Anordnung des Stoffes, in der Chronologie, in der Erzählung von Nebenumständen, im Ausdruck sich ausprägt, wo längere Reden und Gespräche, wie sie die Sage nicht festzuhalten pflegt, mitgetheilt werden, wie dieß alles namentlich im vierten,

---

*) M. s. hierüber die letzte Abhandlung dieser Sammlung.

nächstdem aber im dritten Evangelium der Fall ist, da können wir überzeugt sein, daß wir nicht eine einfache Aufzeichnung von religiösen Sagen, sondern ein schriftstellerisches Kunstwerk vor uns haben. Ebendamit entsteht aber die Aufgabe, die eigenthümlichen Motive, die leitenden Gedanken und den Plan der einzelnen Schriften genauer zu untersuchen, das Verhältniß dieses eigenthümlichen zu dem gemeinsamen der christlichen Ueberlieferung zu bestimmen, und es aus seinen geschichtlichen Gründen, welche schließlich doch nur in den verschiedenen innerhalb der ältesten Kirche vorhandenen Auffassungen des Christenthums, in den Partheiverhältnissen dieser Kirche liegen können, zu erklären. Nur auf diesem Wege wird man aber auch hoffen können, eine zweite Lücke auszufüllen, welche das „Leben Jesu" offengelassen hatte. Der Verfasser dieser Schrift ist bei seiner Arbeit unverkennbar weit mehr von dem kritischen Bestreben geleitet, ungeschichtliche Vorstellungen über den Stifter des Christenthums zu entfernen, als von dem positiv historischen, ein geschichtliches Bild von ihm zu gewinnen: er zeigt, was er nicht war; fragen wir dagegen, was er gewesen ist, so kommen wir nicht über die wenigen und etwas unbestimmten Vermuthungen hinaus, welche sich über den geschichtlichen Kern der evangelischen Darstellungen aus der Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit alles übrigen ergeben. Nun könnte man freilich glauben, viel weiter lasse sich überhaupt nicht kommen, wenn es einmal mit der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte so stehe, wie Strauß annimmt. Aber so schlechthin wird sich dieß nicht behaupten lassen. Gesetzt auch, unmittelbar aus diesen Berichten ließe sich nicht mehr abnehmen, als was Strauß in seinem ersten Leben Jesu von ihnen übrig läßt: daß Jesus, der Sohn Joseph's und Maria's, das nahe Gottesreich und sich selbst als den Stifter desselben, den Messias ankündigte; daß seine Reden und seine Persönlichkeit ihm eine Parthei von begeisterten Anhängern gewannen; daß einzelne Züge seiner Wirksamkeit schon auf seine Zeitgenossen den Eindruck des wunderbaren machten; daß er die herrschende Parthei der Pharisäer auf's entschiedenste angriff, ihren bitteren Haß auf sich lud und auf ihren Betrieb gekreuzigt wurde; daß endlich längere oder kürzere Zeit nach seinem Tode der Glaube an seine Auferstehung und seine Aufnahme in den

Himmel sich verbreitete — gesetzt auch, die Evangelien selbst führten nicht weiter, so verlohnte es sich doch immer noch, zu untersuchen, ob wir uns nicht auf einem anderen Wege noch eine genauere Vorstellung über den Stifter des Christenthums und sein Werk verschaffen können. Sind unsere Evangelien nicht einfache historische Berichte, hat vielmehr das religiöse Interesse und die dogmatische Reflexion einen wesentlichen Antheil an ihrer Entstehung, so sind sie nur um so gewisser Urkunden des Geistes, welcher in der ältesten Kirche lebte, und der verschiedenen in ihr vorhandenen Ansichten und Interessen. Ueber die gleichen Gegenstände besitzen wir aber auch noch andere, theilweise sogar noch ältere und unmittelbarere Zeugnisse in den übrigen neutestamentlichen Schriften, in den Angaben der kirchlichen Schriftsteller, in den außerkanonischen Ueberresten der ältesten christlichen Literatur. Versuchen wir es, mit diesen Hülfsmitteln vorerst von dem Christenthum und der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, von den in ihr enthaltenen Gegensätzen und Partheien, von der ganzen inneren Entwicklung des Urchristenthums uns eine möglichst genaue Anschauung zu bilden, so werden wir die straußische Evangelienkritik nicht allein hinsichtlich ihres Umfangs weit überschritten, sondern wir werden auch ihre vorherrschend negativen Resultate durch positive geschichtliche Ergebnisse ergänzt haben; und wir werden von hier aus hoffen dürfen, auch über den Stifter des Christenthums, zwar nicht was die Einzelheiten seines Lebens, wohl aber was den Geist und die Richtung seiner Lehre und Wirksamkeit betrifft, durch den Rückschluß aus seinem Werke weitere Aufklärungen zu erhalten; ja auch für die Evangelienkritik selbst werden wir gesichertere Stützpunkte gewinnen, wenn wir uns auf jenem Wege über den ganzen Charakter der Quellenschriften, ihre Abfassungszeit und ihre Partheistellung genauer orientirt haben.

Hier ist nun der Punkt, wo die Untersuchungen eingreifen, welche Baur in Tübingen zwar schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu" begonnen hatte, deren volle und rücksichtslose Durchführung ihm aber doch erst durch Strauß' kritische Wirksamkeit möglich gemacht wurde. Wenn Strauß von der Philosophie aus zu seiner Arbeit gekommen war, so kommt Baur zu der seinigen

von der Geschichte aus; wenn es sich für jenen zunächst darum handelte, unhaltbare Voraussetzungen zu beseitigen, von den Unbegreiflichkeiten der supranaturalistischen, den Quälereien der rationalistischen Auslegung sich zu befreien, so handelt es sich für diesen darum, eine befriedigende Ansicht von dem Ursprung und von der ersten Entwicklung des Christenthums zu gewinnen. Dieß ist nun freilich ohne vorherige oder gleichzeitige Prüfung der Ueberlieferung unmöglich; die baur'sche Geschichtskonstruktion ist insofern durch die straußische Kritik bedingt, und sie konnte nicht eher zur Reife kommen, als bis ihr jene freie Bahn gemacht hatte. Aber doch bleibt in dem Verfahren der beiden Männer immer der Unterschied, daß dem einen die kritische Bestreitung des überlieferten nur ein Mittel für die Herstellung des geschichtlichen Thatbestands, dem andern das positive in seiner Geschichtsansicht nur der Niederschlag und fast ein Nebenprodukt seiner kritischen Analysen ist.

Dieses ihr Verhältniß kommt auf bezeichnende Weise schon in ihrem beiderseitigen Ausgangspunkt an den Tag. Strauß wendet sich mit seiner Kritik sofort gegen die Schriften, in welchen ihn das wunderbare und unwahrscheinliche am meisten stört, theils weil es hier am meisten gehäuft ist, theils weil es den Mittelpunkt der christlichen Religion, die Person und Geschichte Christi selbst trifft; Baur sucht vor allem eine haltbare Unterlage für weitere geschichtliche Combinationen zu gewinnen, er hält sich daher mit Vorlieb an diejenigen Bücher der neutestamentlichen Sammlung, welche sich als die unmittelbarsten und ältesten Urkunden aus der urchristlichen Zeit für diesen Zweck vorzugsweise eignen, an die ächten paulinischen Briefe. Indem er zunächst in ihnen festen Fuß faßte, kam er zu der Ueberzeugung, daß man sich von dem apostolischen Zeitalter fast allgemein ein falsches Bild mache, daß dasselbe nicht jene goldene Zeit einer ungestörten Harmonie gewesen sein könne, für die man es gewöhnlich ausgiebt; er glaubte vielmehr in den eigenen Aussagen des Paulus die Beweise tiefgehender Gegensätze und lebhafter Kämpfe zu entdecken, welche er mit der judenchristlichen Parthei, und auch mit den älteren Aposteln selbst, zu bestehen hatte; und indem er hiemit alle weiteren Nachrichten über diese Parthei, ihr Verhältniß zum Paulinismus, ihre Dauer und ihren Einfluß ver-

knüpfte, indem er in den sogenannten Ebjoniten nur denselben Judaismus wiedererkannte, mit dem schon Paulus zu kämpfen hatte, und demgemäß die in der pseudoclementinischen Literatur erhaltenen ebjonitischen Schriften zu Rückschlüssen auf die ältere Zeit benützte, fand er schon vor Strauß' Auftreten die Grundlagen, auf denen er später seine weitgreifenden historischen Combinationen aufbaute. Und bereits war ihm auch von hier aus die Darstellung der Apostelgeschichte, selbst abgesehen von ihren Wundererzählungen, durch ihren conciliatorischen Charakter, durch ihre, wie er ausführt, ungeschichtliche, mit den eigenen Erklärungen des Heidenapostels unvereinbare, auf Verschleierung seines Gegensatzes zum Judenchristenthum berechnete Schilderung seiner Wirksamkeit verdächtig geworden, während er gleichzeitig in seiner Schrift über die Pastoralbriefe und in seiner Abhandlung über den Römerbrief mit jener Ausscheidung der ächten paulinischen Briefe von den unächten begann, welche am Ende nur die vier Hauptbriefe an die Römer, Korinthier und Galater als ächt übrig ließ. Dagegen blieb er der Evangelienfrage Jahre lang so fremd, daß er noch i. J. 1836, als Strauß' Werk bereits vollendet vorlag, nach seiner eigenen wiederholten Versicherung über eine Frage, wie die nach dem geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums, sich noch kein bestimmtes Urtheil gebildet hatte. Auf die Dauer konnte es freilich hiebei nicht bleiben. Bald genug wurden auch die Evangelien in den Kreis der Untersuchung gezogen, während gleichzeitig die Kritik der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte zum Abschluß gebracht wurde; und auf Grund dieser vielseitigen Forschungen sah sich Baur im Stande, in seinem „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" (1853) eine umfassende Darstellung der ältesten Kirche und ihrer Entwicklung zu geben.*) An diesen Arbeiten des Meisters betheiligten sich sodann auch mehrere von seinen Schülern. Die „Theologischen Jahrbücher," welche der Verfasser der vorliegenden Darstellung i. J. 1842 begründete, und erst allein, dann in Verbindung mit Baur, 16 Jahre lang herausgab, waren großentheils der neutestamentlichen Kritik gewidmet. Baur's Untersuchungen über Johannes und

*) Das nähere über Baur's Schriften giebt die nachfolgende Abhandlung.

Lukas erschienen zuerst in dieser Zeitschrift, wie er denn überhaupt einen namhaften Theil seiner kritischen Forschungen hier niedergelegt hat; auch meine Schrift über die Apostelgeschichte ist aus Abhandlungen in den Jahrbüchern hervorgegangen. In Schwegler's „Nachapostolischem Zeitalter" (1846 f.) machte ein höchst talentvoller Anhänger der baurischen Schule den Versuch, ihre Annahmen, den Lehrer damals noch in manchem ergänzend oder ihm voraneilend, zu einem großen Geschichtsbild zu verknüpfen, welches zwar im einzelnen manche Lücken und Blößen darbot, in seinen Grundzügen aber mit ebenso viel Geist als Einsicht entworfen und dabei in der lichtvollsten Darstellung klar und kräftig ausgeführt ist. Köstlin's gelehrte und scharfsinnige Arbeiten, Planck's anregende Aufsätze, Hilgenfeld's u. Volkmar's fruchtbare kritische Thätigkeit können hier nur berührt werden; A. Ritschl, früher ein eifriger Anhänger der tübinger Kritik, ist in der Folge einer ihrer gewandtesten Gegner geworden. Auch die übrigen ebengenannten stimmen allerdings in ihren einzelnen Ergebnissen gar nicht immer mit Baur überein, und diese Abweichungen sind mitunter über Gebühr betont worden; daß aber ihre Untersuchungen im wesentlichen auf dem Boden der baurischen Geschichtsansicht erwachsen sind, läßt sich nicht verkennen.

Wollen wir nun diese Ansicht zunächst nur im allgemeinen nach ihren leitenden Gesichtspunkten kennen lernen, so ist ihre erste Anforderung dieselbe geschichtliche Voraussetzungslosigkeit, welche wir schon bei Strauß getroffen haben. Die Behauptung, daß für die heilige Geschichte andere Gesetze, und mithin auch für die Erforschung dieser Geschichte andere Grundsätze gelten, als für alles sonstige Geschehen und seine wissenschaftliche Ermittlung — diese Behauptung kann Baur so wenig, wie Strauß, gutheißen. „Das Christenthum", sagt er (Tüb. Schule S. 13 f.), „ist einmal eine geschichtliche Erscheinung, als solche muß es sich auch gefallen lassen, geschichtlich betrachtet und untersucht zu werden"; und wenn ihn der Gegner im Tone des Vorwurfs der Absicht beschuldigt, das Christenthum in einen geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem das übernatürliche und wundervolle desselben zu einem völlig verschwindenden Moment werde, so giebt er zur Antwort: „Dieß ist

allerdings die Tendenz der geschichtlichen Betrachtung, und sie kann der Natur der Sache nach keine andere haben. Ihre Aufgabe ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder im absoluten Sinn aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das eine als die natürliche Folge des andern zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch dieß nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine bloße petitio principii, auch nur einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde. Es würde auf diese Weise sich nicht mehr um eine geschichtliche Frage handeln, wie unstreitig auch die Frage über den Ursprung des Christenthums ist, sondern um eine rein dogmatische, die Frage über den Begriff des Wunders, ob es selbst im Widerspruch mit aller geschichtlichen Analogie eine absolute Forderung des religiösen Bewußtseins ist, bestimmte Thatsachen als Wunder im absoluten Sinn anzusehen. Kann man nun aber selbst auf dem dogmatischen Gebiet kein Bedenken haben, in Ansehung des Wunders und des Verhältnisses, in welches die beiden Begriffe des natürlichen und übernatürlichen zu einander zu setzen sind, bei der Ansicht stehen zu bleiben, welche Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit gutem Grunde als die auch für die christliche Weltanschauung genügende geltend gemacht hat, welche Nothwendigkeit könnte für die rein geschichtliche Betrachtung vorhanden sein, sich auf einen andern Standpunkt zu stellen?" Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schließen sich aus, wer diese will, kann jenes nicht zugeben — in dieser Ueberzeugung ist Baur mit Strauß vollkommen einverstanden. Was die beiden Kritiker unterscheidet, ist nur das oben berührte, daß der eine weit bestimmter, als der andere, auf eine positive Anschauung von der Entstehung des Christenthums und seiner ältesten Schriftwerke ausgeht. Beide nehmen an, daß unsere neutestamentlichen Geschichtsbücher manches erzählen, was entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Weise geschehen sei, daß sich aus ihren

Erzählungen, so wie sie vorliegen, kein geschichtlich treues Bild von der Entstehung und der frühesten Entwicklung des Christenthums gewinnen lasse. Wie sollen wir es aber dann gewinnen? Aus denselben Schriften, antwortet Baur, in Verbindung mit den übrigen neutestamentlichen und kirchlichen Schriftwerken, nur durch ein anderes Verfahren. Einestheils nämlich enthalten dieselben, so weit sie erzählender Art sind, neben dem unglaublichen und unwahrscheinlichen doch immer einen sehr bedeutenden Kern geschichtlicher Ueberlieferung, den wir auszusondern hoffen dürfen, sobald wir bestimmte Richtpunkte hiefür gefunden haben; anderntheils lassen sie alle ohne Ausnahme, wenn sie auch als mittelbare Zeugnisse über die Geschichte ihrer Vorzeit nur theilweise und nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind, sich als unmittelbare Urkunden für die Kenntniß der Zeit verwenden, welcher sie selbst ihre Entstehung verdanken. Selbst die erzählenden unter diesen Schriften wollen ja nicht bloße Geschichtsbücher sein, sondern sie haben einen bestimmten religiösen Zweck: sie wollen belehren, erbauen, auf die christliche Gemeinde einwirken. Bei den neutestamentlichen Briefen ohnedem und der Offenbarung des Johannes liegt diese Absicht am Tage. Hieraus folgt von selbst, daß sich in ihnen der religiöse Standpunkt der Verfasser und der Kreise, denen sie angehörten, ebendamit auch ihre Partheistellung, ihr Verhältniß zu den praktischen und dogmatischen Fragen ihrer Zeit, ihre Wünsche für die Zukunft, ihre Ansicht von den Zielen, welchen das Christenthum zugeführt werden müsse, bald mit größerer, bald mit geringerer Bestimmtheit, bald willkührlich, bald unwillkührlich aussprechen wird; daß sich die Zustände der Zeit, aus der sie hervorgiengen, die Verhältnisse der Gemeinden, auf welche sie einwirken wollten, in ihnen abspiegeln werden. Diesen Spuren will nun Baur nachgehen; er will nicht allein die Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften neben den andern Entscheidungsgründen vor allem aus ihrem dogmatischen Charakter und ihrer Tendenz ermitteln, sondern er will auch aus derselben Quelle über die religiösen Zustände und die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit sich unterrichten; und das gleiche Verfahren will er auf die übrigen altchristlichen Schriftwerke, bis gegen dass Ende des zweiten Jahrhunderts herab, anwenden, denn als Geschichtsquellen betrachtet stehen beide sich gleich, und

wenn die einen in unsere kirchliche Sammlung aufgenommen worden sind, die anderen nicht, so beweist dieß nur, daß die letztern der Folgezeit weniger zusagten, als jene; nicht, daß sie für ihre eigene Zeit eine geringere Bedeutung hatten. Diese Selbstzeugnisse der verschiedenen Zeiten und Partheien betrachtet Baur als den zuverlässigsten Maaßstab für die kritische Sichtung der Nachrichten über die älteste Kirche, welche uns theils in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern, theils außer denselben überliefert sind, und indem er die so gesichtete Ueberlieferung mit jenen umittelbaren Spuren verbindet, hofft er auf dem Wege einer umfassenden Combination das vielfach verdunkelte und von Späteren übermalte Bild der alten Christengemeinde und ihrer Entwicklung, und weiterhin auch das ihres Stifters, in seiner ursprünglichen Gestalt, wenigstens den Grundlinien nach wiederherzustellen. Den sichersten Anhaltspunkt für diese Arbeit erkennt er aber in jener Thatsache, mit deren Entdeckung seine kritische Laufbahn begann, und die sich ihm im Verfolge mehr und mehr bestätigte, in der Thatsache, daß schon die Apostel und das apostolische Zeitalter durch den Gegensatz des Judaismus und des Paulinismus, einer partikularistischen und einer universalistischen, einer alttestamentlich gesetzlichen und einer freieren Auffassung des Christenthums getheilt waren, daß dieser Gegensatz nur allmählich, unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen, sich ausgeglichen, daß er erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der „katholischen" Kirche und ihrer Dogmatik seine Endschaft erreicht hat. In jenem tiefeingreifenden Gegensatz sieht Baur die treibende Kraft, von welcher die Entwicklung der Kirche mehr als ein Jahrhundert lang ausgieng; durch die Stellung, welche sie zu demselben einnahmen, bestimmte sich, ihm zufolge, der dogmatische Charakter der Einzelnen und der Partheien; die Denkmale des Kampfes und der Vermittlungen, durch die er beendigt wurde, haben wir noch in außerkanonischen und neutestamentlichen Schriften: jedes Stadium des Weges, welchen die Kirche in ihrer Entwicklung zurücklegte, ist durch Schriftwerke bezeichnet, von denen ein Theil, mit den Namen von Aposteln oder Apostelschülern meist mit Unrecht geschmückt, in der Folge als neutestamentliche Sammlung dem heiligen Codex der Juden zur Seite gestellt wurde. Auch auf den

Stifter des Christenthums wird erst von dieser späteren Entwicklung aus das volle geschichtliche Licht zurückfallen; nur eine solche Vorstellung über ihn wird richtig sein können, durch welche die späteren Zustände seiner Gemeinde nicht zum unerklärbaren Räthsel gemacht werden, und die Grundfrage für alle geschichtlichen Untersuchungen über die Person und Lehre Jesu ist die Frage: was er gewesen und wie er aufgetreten sein muß, wenn einerseits die judaistische Beschränktheit seiner unmittelbaren Schüler, und andererseits die unendliche Entwicklungsfähigkeit, die weltbewegende Kraft seines Werkes möglich sein sollte.

Ehe ich aber Baur's Ansichten hierüber weiter in's einzelne verfolge, wird es gut sein, einige Fragen zu beantworten, welche vielleicht dem einen oder dem anderen von unseren Lesern schon seit längerer Zeit auf der Zunge liegen. Dahin kann ich nun zwar die Frage nicht rechnen, welche uns von supranaturalistischer Seite so oft entgegengetreten ist, was denn bei einer so zügellosen Handhabung der Kritik aus dem Glauben an das Wort Gottes, an die von Gott eingegebenen heiligen Schriften werden solle? Denn wer sich auch nur das mindeste in diesen Dingen klar gemacht hat, der muß einsehen, daß nicht blos eine zügellose Kritik, sondern alle und jede Kritik, zwar nicht mit der Ehrfurcht vor den heiligen Schriften, aber mit den gewöhnlichen Vorstellungen über dieselben unverträglich ist; daß andererseits der, welcher einmal eine Kritik der biblischen Bücher und ihrer Berichte zuläßt, nicht das Recht hat, dieser Kritik andere Schranken zu setzen, als diejenigen, welche sie als wissenschaftliche sich selbst setzt. Statt jeder weiteren Erörterung dieses Punktes will ich mich daher auf die Gegenfrage beschränken: woher wißt ihr, daß jene Bücher das Wort Gottes in eurem Sinn sind, daß eine besondere göttliche Veranstaltung dafür gesorgt hat, jeden Irrthum, im kleinen wie im großen, von ihnen fernzuhalten? Glaubt ihr es dem Zeugniß der Kirche oder sonst einer Auktorität, so wäre die Unfehlbarkeit dieser Auktorität erst zu beweisen, was natürlich um nichts leichter ist, als der Beweis für die Unfehlbarkeit der Schriften. Behauptet ihr andererseits, euch auf wissenschaftlichem Wege davon überzeugt zu haben, so könnte dieß nur durch die gleichen Untersuchungen geschehen sein, auf welchen unsere

angenommen wird, so wird sie sich ganz ebenso schnell, ja ganzen Kritik ruht; dann dürftet ihr mithin diese Kritik nicht zum voraus, durch einen Machtspruch des Glaubens, abweisen, sondern ihr müßtet sie zulassen und auf die wissenschaftliche Verhandlung mit ihr eintreten, ihr könntet ihr nicht die Unfehlbarkeit der Schriften entgegenhalten, die ihr selbst erst gegen sie zu beweisen hättet. Wolltet ihr euch endlich auf eure unmittelbare Ueberzeugung, auf jenes unwiderstehliche Gefühl stützen, das man bald alterthümlicher Zeugniß des heiligen Geistes, bald moderner Beweis aus der inneren Erfahrung oder Aussage des christlichen Bewußtseins genannt hat, so wäre dieß das verkehrteste, was ihr thun könntet. Denn mein Gefühl kann mir doch immer nur sagen, daß eine Annahme mir zusagt, daß sie meinen Bedürfnissen, Neigungen und Ueberzeugungen entspricht; ob sie dagegen an sich wahr ist, läßt sich nicht nach Gefühlen, sondern nur nach Gründen bestimmen. Geschichtliche Fragen nach der Wahrheit einer Erzählung oder dem Verfasser einer Schrift statt der äußeren Zeugnisse und der inneren Anzeichen aus dem Gefühl entscheiden zu wollen, ist so widersinnig, daß man die Sache nur zu nennen braucht, um ihre Unmöglichkeit klar zu machen.

Doch hierüber wird jeder einsichtige mit uns einverstanden sein. Aber auch ganz abgesehen von den supranaturalistischen Vorstellungen über die biblischen Schriften könnte es scheinen, die Kritik müsse nothwendig zu weit gehen, wenn sie von einer Sammlung, welche seit mehr als 1500 Jahren allgemein anerkannt ist, die meisten Stücke ihren angeblichen Verfassern abspricht; wenn sie Schriften, die bis auf die neueste Zeit für apostolisch gegolten haben, in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabrückt; wenn sie den Verfassern der biblischen Bücher, diesen frommen und redlichen Männern, zutraut, daß sie Thatsachen und Reden erdichtet, den eigenen Werken die Namen von Aposteln und Apostelschülern fälschlich vorgesetzt haben; wenn sie über den Stifter des Christenthums und seine nächsten Nachfolger schon so bald nach ihrer eigenen Zeit diese Masse von ungeschichtlichen Angaben verbreitet und geglaubt, wenn sie gleichzeitig so viele unterschobene Schriften von der Kirche angenommen werden läßt; wenn sie den Aposteln Uneinigkeit und Zwiespalt über die wichtigsten Lebensfragen des Christenthums, der

ältesten Christengemeinde eine für uns ganz unbegreifliche Befangenheit im Judenthum Schuld giebt; wenn sie dem Johannesevangelium, diesem Lieblingsbuch der modernen Frömmigkeit, mit seiner Aechtheit fast alle geschichtliche Glaubwürdigkeit abspricht, um dafür in der Offenbarung, vor deren veralteten Anschauungen die Bildung unserer Tage das Kreuz schlägt, ein ächtes Werk des Apostels, die zuverlässigste Urkunde des vorpaulinischen Christenthums, das einzige, was von einem persönlichen Schüler Jesu übrig ist, zu erkennen. Dieser Schein hat für solche, welche der Sache selbst ferner stehen, gewiß viel bestechendes; betrachten wir ihn uns daher etwas genauer.

Was für's erste die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften betrifft, so kann man sich zwar beim ersten Anblick durch das Ansehen einer vielhundertjährigen Ueberlieferung imponiren lassen; das wahre ist aber, daß eine Ueberlieferung durch ihre Dauer zwar an Ehrwürdigkeit, aber nicht an Zuverlässigkeit gewinnen kann, und daß wir der Thatsachen, welche erst seit dreißig Jahren erzählt werden, weit sicherer sind, als derer, die eine dreitausendjährige Tradition für sich haben. Um etwas thatsächliches, wie die Abfassung einer Schrift von einer bestimmten Person, durch Zeugen zu erweisen, ist vor allem nothwendig, daß diese Zeugen der Thatsache nahe genug standen, um etwas sicheres von ihr zu wissen. Einen Werth haben daher für uns, strenggenommen, immer nur die Augenzeugen, alle andern dagegen nur wiefern sie uns die Aussagen von jenen überliefern. Die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung kann aber natürlich durch die Länge der Zeit selbst im besten Fall nicht zunehmen, in jedem andern wird sie dadurch verlieren; außer sofern — eben durch die gelehrte Forschung und die Kritik — die mit der Zeit verdunkelte nnd entstellte ursprüngliche Ueberlieferung wiederhergestellt, das frühere an die Stelle des späteren gesetzt wird. Nicht anders verhält es sich auch mit der Ueberlieferung über die neutestamentlichen Schriften. Die Ansicht der Kirche von diesen Schriften ist für uns nur in dem Fall und in dem Maaße von Bedeutung, als wir sie auf ältere Zeugnisse zurückzuführen Grund haben; die entscheidende Frage kann immer nur die sein, ob sie den Zeitgenossen ihrer angeblichen Verfasser

als Werke derselben bekannt waren, und auf solche authentische Zeugnisse hin von den späteren anerkannt wurden: ein einziges gleichzeitiges Zeugniß über sie wäre mehr werth, als hundert, welche dieses eine höchstens nur wiederholen, in keinem Fall ersetzen können, und die siebzig nächsten Jahre nach dem Ende des apostolischen Zeitalters sind ungleich wichtiger für ihre Beurtheilung, als die siebzehnhundert, welche seitdem verflossen sind. Wie steht es nun aber in dieser Beziehung? Sind für die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, wir wollen nicht sagen von Zeitgenossen, sind auch nur von solchen, die in der ersten und zweiten Generation nach ihren angeblichen Verfassern gelebt haben, Zeugnisse dafür aufzuweisen? Von ausdrücklichen und unmittelbaren Zeugnissen, so viel uns bekannt ist, nicht ein einziges, von mittelbaren, die erst auf einem Umweg, durch allerlei Schlüsse und Vermuthungen gewonnen werden, nur wenige. Wir hören durch Papias, einen Schüler des Apostels Johannes, von einer Sammlung von Aussprüchen Christi, die der Apostel Matthäus in ebräischer Sprache verfaßt habe; aber diese ebräische Spruchsammlung kann weder unser griechisches Matthäusevangelium, noch kann dieses nur eine Uebersetzung von jener sein; unser Evangelium läßt sich mittelst der äußeren Zeugnisse, und abgesehen von der Untersuchung über sein Verhältniß zu Markus und Lukas, nicht vor Justin dem Märtyrer (um 140 n. Chr.) nachweisen. Derselbe Papias weiß von evangelischen Denkwürdigkeiten, welche Markus nach den Vorträgen des Petrus aufgezeichnet haben soll; aber seine Beschreibung derselben paßt nicht auf unsern Markus; diesen scheint nicht einmal Justin in Händen gehabt zu haben. Dagegen ist unser drittes Evangelium allerdings von Justin und gleichzeitig von dem Gnostiker Marcion gebraucht worden; aber wie alt es damals schon war, wissen wir nicht; von der Apostelgeschichte vollends findet sich die erste Spur um's Jahr 170 n. Chr. Nicht früher haben wir sichere Kunde von dem Dasein des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe, während noch von Papias und Justin nicht allein ihre Bekanntschaft mit diesen Schriften nicht zu erweisen, sondern ihre Unbekanntschaft mit denselben höchst wahrscheinlich ist, und alle Mühe, die man sich auch neuestens wieder gegeben hat, dieses

Ergebniß umzustoßen, löst sich vor einer genauen Untersuchung des wirklichen Sachverhalts in nichts auf. Dagegen nennt Justin die Offenbarung, deren Abfassungszeit (68 n. Chr.) sich ohnedem aus ihr selbst mit voller Sicherheit bestimmen läßt, ein Werk des Apostels Johannes, und die gleiche Ueberlieferung können wir in einzelnen Spuren bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf verfolgen. Selbst für die paulinischen Briefe fehlt es vor Marcion (140—150 n. Chr.) an ausdrücklichen Zeugnissen, die an Timotheus und Titus hatte sogar dieser Gnostiker nicht in seiner Sammlung; aber daß mehrere derselben schon den Verfassern des Ebräer- und Jakobusbriefs, der beiden petrinischen Briefe, der Apostelgeschichte, der dem Barnabas und Clemens von Rom beigelegten Schreiben bekannt waren, läßt sich durch gegenseitige Vergleichung dieser Schriften darthun. Was die übrigen neutestamentlichen Briefe betrifft, so mag es hier an der Bemerkung genügen, daß für keinen derselben ein Zeugniß vorliegt, welches die Annahmen der „tübinger" Kritik über ihren Ursprung und ihre Abfassungszeit unmöglich machte.

Man wird zugeben müssen, daß eine derartige Ueberlieferung von der Vollständigkeit, dem Alter und der Urkundlichkeit weit entfernt ist, welche sie haben müßte, um die Aechtheit der Schriften, um die es sich handelt, wirklich sicher zu stellen. Wenn zwischen dem angeblichen Verfasser einer Schrift und ihrer ersten Erwähnung ein Zeitraum von vierzig, fünfzig, selbst von achtzig und hundert Jahren liegt, dann ist, den Ursprung dieser Schrift betreffend, für eine Zeit, welche der Buchdruckerpresse noch entbehrte, die weiteste Möglichkeit der Täuschung gegeben. Wir wissen ja nicht im geringsten, woher den alten christlichen Schriftstellern eine Kunde über die Verfasser der Bücher zukam, die sie als Werke von Aposteln oder Apostelschülern benützten. Es ist möglich, daß sie darüber zuverlässige Nachrichten gehabt haben; es ist aber ebenso möglich, daß sie nur einer unsicheren Meinung gefolgt sind, oder daß sie die Namen der Verfasser, welche sie in ihren Exemplaren dem Titel einer Schrift beigefügt fanden, ohne weitere Prüfung annahmen, wie ja auch von uns weit die meisten, alle die in literarischer Kritik nicht geübt sind, es zu machen pflegen. Solche

Angaben auf dem Titel geben aber selbstverständlich für sich genommen nur eine sehr geringe Gewähr für die Aechtheit eines Buchs, da eben alles darauf ankommt, ob sie wahr sind, ob nicht der Verfasser sein Werk einem anderen unterschoben, oder ein dritter, wie dieß bei der abschriftlichen Verbreitung von Büchern so häufig vorkommt, nach bloßer Vermuthung den Namen des Verfassers seiner Handschrift beigefügt hat; oder ob nicht umgekehrt eine Schrift, welche diesen Namen ursprünglich mit Recht trug, in der Folge überarbeitet, ausgezogen, durch Zusätze bereichert, vielleicht zu etwas ganz anderem gemacht worden ist, ohne ihn zu verlieren — ein Fall, welcher gleichfalls in der alten Literatur sehr oft vorkommt, und vor der Erfindung der Buchdruckerkunst ungleich leichter, als jetzt, möglich war. So lange daher unsere Zeugnisse für eine Schrift nicht zu ihrer angeblichen Abfassungszeit selbst hinaufreichen, sondern sich ihr nur bis auf die Entfernung von einem oder einigen Menschenaltern annähern, wie dieß bei den neutestamentlichen Schriften ohne Ausnahme der Fall ist, haben dieselben die bedenklichste Lücke, und sind für sich genommen nicht im Stande, den Zweifeln der innern Kritik eine haltbare Schranke entgegenzusetzen.

Diese Lücke füllt man nun gewöhnlich kurzer Hand mit dem guten Glauben an die Kirche und die Zuverlässigkeit der kirchlichen Tradition aus. „Wie läßt es sich denken, fragt man, daß die Kirche, daß auch die hervorragendsten Männer in ihr unsere neutestamentlichen Schriften so einstimmig angenommen hätten, wenn sie sich nicht von ihrem Ursprung und ihrer Glaubwürdigkeit auf's vollständigste überzeugt hatten? Handelte es sich doch hier für sie nicht um kleines, stand doch die treue Ueberlieferung der Geschichte und der Lehrreden ihres Stifters, der unverfälschte Besitz der apostolischen Schriften, mit Einem Wort die ganze Lehre der Kirche und die geschichtliche Grundlage dieser Lehre hier in Frage". Aber für's erste ist die Anerkennung unserer kanonischen Schriften in der ersten Zeit gar nicht so einstimmig erfolgt, wie man sich wohl vorstellt. Wir wissen, daß neben unsern Evangelien und statt derselben längere Zeit manche weitere im Gebrauch waren, die von jenen oft sehr bedeutend abwichen: die Judenchristen

bedienten sich meist des sogenannten Ebräerevangeliums in verschiedenen Bearbeitungen, oder eines mit diesem verwandten Petrusevangeliums; unter den gnostischen Sekten, welche damals doch auch noch zur „Kirche" gehörten, waren verschiedene eigenthümliche Evangelien im Umlauf, während sie die der Judenchristen und theilweise auch die unsrigen verwarfen; Justin gebraucht neben unserem Matthäus und Lukas noch eine dritte, von unsern kanonischen verschiedene, Evangelienschrift, und ähnliche Spuren apokryphischer Evangelien finden sich auch sonst; Papias scheint statt unserer vier Evangelien nur einen Matthäus und einen Markus, welche beide von den unsrigen verschieden waren, gekannt zu haben. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kommen unsere vier Evangelien allmählich zur allgemeinen Anerkennung. Die Offenbarung des Johannes wird seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vielfach bestritten; über mehrere von den neutestamentlichen Briefen war man noch im vierten Jahrhundert nicht im reinen. Dagegen werden längere Zeit, bis in's dritte und vierte Jahrhundert hinein, Schriften zu der neutestamentlichen Sammlung gerechnet, welche die Kirche in der Folge davon ausschloß, wie der „Hirte" des Hermas, der Brief des Barnabas, die Apokalypse des Petrus. Diese Sammlung hat sich mit Einem Wort nur sehr langsam gebildet, und über die Anerkennung der in ihr enthaltenen Schriften ist zum Theil erst nach Jahrhunderten ein Einverständniß erzielt worden.

Daß man aber hiebei von sicheren Nachrichten über ihren Ursprung ausgegangen sei, ist eine Voraussetzung, die sich am allerwenigsten mit dem religiösen Interesse begründen läßt, mit welchem die Kirche jene Schriften betrachten mußte. Was pflegen denn die Menschen lieber zu glauben und weniger zu prüfen, als was mit ihren Interressen, seien es nun persönliche oder Partheiinteressen, mit ihren Neigungen, ihren Bedürfnissen, ihren Vorurtheilen übereinstimmt? was wird leichter unbesehen verworfen, als was ihnen widerspricht? In demselben Maaß, wie ein politisches, ein sittliches, ein religiöses, überhaupt ein dogmatisches oder praktisches Interesse an die Annahme oder die Verwerfung einer Ueberlieferung geknüpft ist, wird immer und nothwendig das

geschichtliche Interesse ihrer strengen und vorurtheilslosen Prüfung, die Unbefangenheit des kritischen Verfahrens gefährdet. Je größer die dogmatische und religiöse Bedeutung der neutestamentlichen Schriften, je lebendiger in der Kirche das religiöse und theologische Interesse war, je ausschließlicher alle Partheien in ihr ohne Ausnahme, die Orthodoxen wie die Häretiker, die Gnostiker wie die Ebjoniten, von demselben beherrscht wurden, um so unwahrscheinlicher ist es, daß sie die Schriften, welche ihnen als apostolische geboten wurden, mit kritischem Auge betrachtet, daß sie Ursprung und Inhalt derselben wissenschaftlich untersucht, daß sie die Ueberlieferung vorurtheilsfrei geprüft, Gründe und Gegengründe in der kühlen skeptischen Weise des Geschichtsforschers, für kein Ergebniß zum voraus entschieden, abgewogen haben sollten. Sondern es läßt sich unbedingt erwarten, daß ihr Urtheil ganz und gar durch dogmatische Gründe bestimmt wurde, daß jede Parthei die Schriften als apostolisch annahm, welche mit ihren Voraussetzungen und Tendenzen übereinstimmten, die ihnen widerstrebenden verwarf; und daß ebenso später die Majorität, welche sich zur katholischen Kirche zusammenfaßte, unter den als apostolisch überlieferten Schriften nur denjenigen ihre Anerkennung zollte, in welchen das religiöse Bewußtsein dieser späteren Zeit sich am reinsten und vollständigsten wiedererkannte. Dieß konnten aber möglicherweise ganz andere sein, als die von der werdenden Kirche zuerst hervorgebrachten, da in diesen wohl manche Anschauungen vorkamen, welche den Späteren auf ihrem Standpunkt unverständlich und fremdartig geworden waren, und manches fehlte, was erst in der Folge in die kirchliche Ueberzeugung aufgenommen, die größte Bedeutung für sie erhalten hatte. Daß daher die Kirche wegen der religiösen Wichtigkeit unserer neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung gründlich untersucht, daß sie nichts unächtes unter dieselben aufgenommen haben werde, dieß ist nicht blos eine höchst willkührliche, sondern auch eine höchst unwahrscheinliche Annahme.

Weiter dürfen wir aber auch nicht übersehen, daß es für die „Kirche", oder richtiger für die Kirchenlehrer, deren Urtheil die übrigen folgten, gar nicht so leicht war, sich von dem Ursprung einer Schrift mit urkundlicher Sicherheit zu überzeugen. Selbst in

der neueren Zeit sind trotz aller der äußeren Hülfsmittel und der kritischen Bildung, welche sie vor dem Alterthum voraus hat, absichtliche und unabsichtliche literarische Täuschungen der auffallendsten Art vorgekommen. Fichte's Kritik aller Offenbarung z. B. wurde in ihrer ersten anonymen Ausgabe ganz allgemein Kant zugeschrieben, und würde es vielleicht heute noch, wenn der Zustand der Literatur derselbe wäre, wie vor 2000 Jahren. In die Sammlung der hegel'schen Werke ist eine Abhandlung von Schelling und eine von F. v. Meyer gekommen. Von mehreren shakespeare'schen Stücken ist die Urheberschaft streitig. Die Denkwürdigkeiten der Herzogin Dorothea Sibylla von Brieg sind Jahre lang allgemein für ächt gehalten und in dieser Voraussetzung von namhaften Geschichtschreibern benützt worden. Das „Königsbild" (*Εἰκὼν βασιλικὴ*), wenige Tage nach der Hinrichtung Karl's I. diesem König unterschoben, machte trotz Milton's sofortiger Widerlegung solches Glück, daß bald jeder Zweifel an der Aechtheit dieser Denkschrift des königlichen „Märtyrers" verstummte; als sich 50 Jahre später Toland für Milton erklärte, wurde ihm dieß in England kaum weniger übelgenommen, als seine Angriffe auf den neutestamentlichen Kanon. Bald nach dem unglücklichen Ende des Nikodemus Frischlin erschien unter seinem Namen ein Gedicht, „vom großen Christoffel", dessen Aechtheit bis auf die neueste Zeit nicht bestritten wurde; selbst Strauß hatte in seiner Biographie Frischlin's die Zweifel, welche ihm aufstiegen, um der starken äußeren Bezeugung willen unterdrückt. Jetzt ist nachgewiesen, daß ein anderer der Verfasser war, Frischlin es nur herausgegeben und vielleicht da und dort überarbeitet hat.*) Wenn in diesen und so manchen anderen Fällen die Täuschung entdeckt wurde, so haben wir dieß nicht allein der ungleich entwickelteren Kritik, sondern auch den günstigeren Verhältnissen der Neuzeit zuzuschreiben. Der altchristlichen Welt fehlte nicht blos jene, sondern auch diese.

Die Kirche jener Zeit war ja keineswegs, wie man sich die Sache oft nebelhaft genug vorstellt, eine so festgeschlossene Einheit, daß man von dem, was in einem Theile derselben vorgieng, sofort

*) Das nähere bei Strauß Leben Jesu f. d. d. V. 42 f.

in jedem andern sichere Kunde hätte haben müssen. Es gab auch für den allgemeinen literarischen Verkehr nichts, was unsere Zeitschriften und Meßkataloge und ähnliche Hilfsmittel unserer Tage hätte ersetzen können. Für uns ist es freilich in den meisten Fällen ein leichtes, über den Ursprung eines Buchs in's reine zu kommen. Aber wenn z. B. in Rom eine Schrift in Umlauf gesetzt wurde, die ein halbes Jahrhundert vorher von einem Apostel im fernen Osten verfaßt sein sollte, oder wenn in Alexandrien ein Brief auftauchte, den ein solcher angeblich nach Kreta oder Kleinasien gerichtet hatte, wer hatte die Mittel, um die Richtigkeit dieser Angaben sicherzustellen? Man hätte in die betreffenden Gemeinden selbst reisen, man hätte genaue Nachforschungen an Ort und Stelle vornehmen müssen, welche dann wahrscheinlich erst noch in neun Fällen unter zehn zu keinem ordentlichen Ergebniß geführt hätten. Aber wenn dieß je einmal, vielleicht Jahrzehende nach dem ersten Auftreten einer Schrift, geschehen ist, so konnte sich diese mittlerweile in die Gegend, aus welcher sie herstammen wollte, verbreitet haben, und man konnte sich dort beeifert haben, ein apostolisches Schriftstück, welches die eigene Heimath so nahe angieng, sich anzueignen. In der Regel wurden aber solche Nachforschungen ohne Zweifel entweder gar nicht, oder doch so spät angestellt, daß keine Aussicht mehr war, etwas damit zu erreichen. So waren also literarische Täuschungen in jener Zeit schon durch die äußeren Umstände auf's höchste begünstigt. Noch weit mehr aber waren sie es durch den auffallenden und für uns fast unbegreiflichen Mangel an literarischer Kritik, welcher derselben theils überhaupt, theils namentlich einzelnen Kreisen darin eigen ist. Wie manches Verdienst auch die alexandrinischen Gelehrten auf diesem Feld sich erworben hatten, wenn man die alte Literatur mit kritischem Auge durchmustert, kann man nicht genug darüber erstaunen, wie allgemein Schriften anerkannt wurden, deren Unächtheit uns auf den ersten Blick einleuchtet. Selbst die klassische Literatur ist an solchen Beispielen weit reicher, als man glauben sollte; und nicht etwa nur solchen Männern, von denen keine anderen Schriftwerke zur Vergleichung vorlagen, sondern den berühmtesten und bekanntesten Namen, Schriftstellern, deren Eigenthümlichkeit durch zahlreiche Werke allseitig fest-

gestellt ist, sind fremde Arbeiten, öfters nur wenige Jahre nach ihrem Tode, mit einer Dreistigkeit unterschoben worden, welcher nur die Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit gleichkommt, mit der man sich diese Unterschiebungen gefallen ließ. Wo es sich vollends um Männer aus einer entfernteren Vorzeit handelte, von denen man nichts oder nur wenig ächtes besaß, da kannte die pseudonyme Schriftstellerei kaum irgend eine Grenze. Schriftsteller zu erdichten, Leuten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern zu unterschieben, das neueste in ein graues Alterthum zurückzudatiren, die bekanntesten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen — diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich, und wie plump auch dabei oft der Betrug, wie grell die Verletzung aller geschichtlichen Möglichkeit ist, so ist es doch immer nur ein Ausnahmsfall, wenn die Täuschung von den betheiligten bemerkt wird. Um nur Ein Beispiel aus einem Kreise anzuführen, welcher der christlichen Kirche nahe genug steht: aus der pythagoreischen Schule kennen wir theils vollständig theils in Bruchstücken mehr als sechzig Schriften, die sämmtlich von Pythagoras oder von Pythagoreern der alten Zeit herrühren wollen; aber wenn wir zwei oder drei ausnehmen, kann es bei allen übrigen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß sie erst seit dem letzten Jahrhundert vor Christus von Neupythagoreern verfaßt worden sind, um auf diesem Wege platonische, aristotelische, stoische Sätze oder auch eigene Erfindungen als altpythagoreisch an den Mann zu bringen. Und dieß geschah größtentheils wohl in eben dem Alexandrien, welches der Hauptsitz der literarischen Kritik in der alten Welt ist, und die Zeitgenossen hatten so gar kein Auge für den wahren Sachverhalt, daß die gelehrtesten Kenner der alten Philosophie in jener Zeit Schriften, welche für uns den Stempel der Fälschung an der Stirne tragen, ganz unbefangen als ächt anführen und gebrauchen! Wenn es bei den Gelehrten vom Handwerk so aussah, wie läßt sich annehmen, daß mehr literarische Kritik bei solchen zu Hause gewesen sein werde, die von ganz anderen Interessen

beseelt waren, einem anderen Beruf und anderen, der wissenschaftlichen Kritik weit ferner stehenden Bildungskreisen angehörten?

Wie es in Wahrheit bei den alten Kirchenlehrern in dieser Beziehung bestellt war, dieß können wir schon aus Einem bezeichnenden Zug abnehmen: aus der Leichtgläubigkeit, mit der eine Menge der fabelhaftesten Ueberlieferungen in der alten Kirche, und selbst von ihren gefeiertsten Lehrern, angenommen wurden, und namentlich aus jenem Wunderglauben, zu dessen genauerer Beleuchtung wir noch später Gelegenheit finden werden. Wunderglaube und Kritik sind zwei Dinge, die sich ausschließen, und wo überhaupt kein Sinn für Kritik ist, da wird auch kein Sinn für literarische Kritik sein. Wen es nichts kostet, das unwahrscheinlichste, selbst aus der nächsten Gegenwart, als Thatsache hinzunehmen, wenn es nur seiner Kirche und seiner Parthei dient, den wird es noch viel weniger kosten, eine Schrift ohne urkundliche Beglaubigung für ächt anzunehmen, wenn sie nur mit seiner Ueberzeugung, seinem religiösen Interesse und Bedürfniß übereinstimmt. Wir brauchen uns aber nicht auf Vermuthungen zu beschränken: wir können an vielen unantastbaren Beispielen nachweisen, wie weit selbst die gelehrtesten und bedeutendsten Männer der alten Kirche, man kann fast sagen von jeder Ahnung dessen entfernt waren, was man literarische Kritik nennt. Aus der großen Menge solcher Belege mag hier nur eine Anzahl der schlagendsten ausgewählt werden. Im zweiten Jahrhundert vor Christus hatte ein alexandrinischer Jude, Namens Aristobul, zur Empfehlung des Judenthums Aussprüche griechischer Dichter zusammengestellt, die er auf's unverschämteste gefälscht hatte. Clemens (um 200 n. Chr.) und Eusebius (330), zwei der gelehrtesten Kirchenväter, entnehmen ihm solche Stellen, und keinem von beiden steigt ein Verdacht auf, wenn er z. B. Orpheus von Abraham, von Moses und den 10 Geboten, Homer von der Heiligkeit des Sabbaths reden hört. — Einer Reihe ähnlicher Fälschungen, theils von Juden, theils von Christen begangen, verdanken die sibyllinischen Weissagungen ihr Dasein. Uns scheint es rein unmöglich, diesen Betrug nicht zu entdecken: eine messianische Prophetie im Munde der alten Sibylle, mit den genauesten Hinweisungen auf späte Ereignisse, wie Nero's Muttermord und den Ausbruch des Vesuv unter Titus, im übrigen

aber natürlich so wenig, als irgend eine andere derartige Weissagung, eingetroffen — wer könnte heutzutage stumpf genug sein, um in so plumper Weise getäuscht zu werden? Aber unter den christlichen Apologeten ist keiner, der nicht die Sibylle so gläubig, wie jeden alttestamentlichen Propheten', zum Zeugen aufriefe, und als der Christengegner Celsus diese unterschobenen Zeugnisse zurückwies, trat ihm Origenes mit der vollen Ueberzeugung von ihrer Berechtigung entgegen. — Ebensowenig bezweifelt Clemens (Strom. V, 599), daß Zoroaster, in der Schlacht gefallen, nach einiger Zeit wieder in's Leben zurückgekehrt, und daß die Schrift ächt sei, worin er erzählte, was er im Todtenreich gesehen hatte. Für uns freilich reicht seine eigene Mittheilung hin, um uns in diesem Buch Zoroasters die ungereimte Nachahmung eines platonischen Mythus erkennen zu lassen. — Wie ferner griechische Schriftsteller im Interesse des Judenthums von Juden gefälscht wurden, so erlaubten sich Christen schon frühe in ihrem Interesse Fälschungen in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments. Der Verfasser des Barnabasbriefes und Justin der Märtyrer, der letztere einer von den einflußreichsten Theologen der älteren Kirche und der wichtigste Zeuge über unsere neutestamentlichen Schriften, gebrauchen mehrere solche von Christen unterschobene Stellen als Schriftzeugnisse. Dabei weiß Justin recht wohl, daß sie im ebräischen Text fehlen. Aber statt sich dadurch auf die richtige Spur leiten zu lassen, stellt er die völlig aus der Luft gegriffene Behauptung auf, die Juden hätten die betreffenden Stellen aus den ebräischen Exemplaren ausgemerzt, und statt sich über den frommen Betrug seiner Glaubensgenossen zu schämen, kanzelt er die Gegner — ohne Zweifel im besten Glauben an sein Recht — wegen des entsetzlichen Verbrechens ab, das sie durch ihre angebliche Schriftverstümmelung begangen haben. — Ein andermal hat derselbe Justin, wie es scheint, gar selbst eine Urkunde gefälscht, ohne es zu wissen. Für die Legende vom Magier Simon beruft er sich auf die Bildsäule, welche diesem Zauberer auf der Tiberinsel gesetzt worden sei, mit der Inschrift: Simoni deo Sancto. Justin lebte in Rom, und jene Inschrift konnte ihm aus eigener Anschauung bekannt sein. Glücklicherweise ist sie aber auch uns bekannt, seitdem sie im J. 1574 an dem von

Justin bezeichneten Ort ausgegraben worden ist, und so wissen wir denn auch, daß sie nicht so lautete, wie er angiebt, sondern: Semoni Sanco Deo Fidio u. s. w. Der Semo Sancus aber ist eine altrömische Gottheit. Justin hat sich durch seine Flüchtigkeit zu einem Lesefehler verleiten lassen, den wir ihm nicht einmal so hoch anrechnen wollten, wenn er nicht zugleich von der äußersten Unkritik gegen die Abenteuerlichkeiten der Simonssage Zeugniß ablegte. So auffallend uns aber diese auch sein mag, und so bedeutend der Gegenstand, um den es sich handelt, die Geschichte des Erzketzers Simon, in die Ueberlieferung über die älteste Kirche eingreift, so wird doch der Irrthum Justin's von Irenäus, Tertullian, Eusebius und wie vielen sonst noch wiederholt, ohne daß es einem einzigen in den Sinn gekommen wäre, der Sache genauer nachzugehen. — Papias und nach ihm Irenäus erzählen, angeblich aus dem Munde des Apostels Johannes, einen Ausspruch Christi, welchen dieser freilich niemals gethan haben kann, da er dem krassesten jüdischen Chiliasmus entsprungen ist: im tausendjährigen Reiche werde es zum Genuß für die Frommen Weinstöcke geben, so ungeheuer, daß an jedem 10,000 Reben, und an jeder Rebe 10,000 Zweige, und an jedem Zweig 10,000 Schossen, und an jeder Schosse 10,000 Trauben und an jeder Traube 10,000 Beeren wachsen, und jede Beere werde 40 Flaschen Wein geben. Nach demselben Maaßstab der Waizen und die übrigen Gewächse. Und beide Kirchenväter glauben nicht allein, daß so kindische Dinge von Christus gelehrt und von Johannes fortgepflanzt sein können, sondern demselben Apostel schreibt Irenäus doch zugleich unser viertes Evangelium, die idealste, dem Judenthum und dem jüdischen Chiliasmus fernliegendste Schrift des N. Testamentes zu, und daß von diesen zwei Annahmen jede die andere ausschließt, davon hat er keine Ahnung. — Alttestamentliche Apokryphen von sehr jungem Datum, erst dem Ende der vorchristlichen oder gar der christlichen Zeit angehörig, werden allgemein ihren angeblichen Verfassern zugeschrieben, das Buch Henoch z. B., dessen Grundschrift um 110 v. Chr. verfaßt sein mag, schon in unserem Brief des Judas dem Vater Methusalah's u. s. w. — Der Brief des edessenischen Fürsten Abgar an Jesus und Jesu Antwortschreiben darauf wird von Eusebius in

gutem Glauben mitgetheilt, und weder an der sonstigen Ungereimtheit dieses Briefwechsels, noch auch daran nimmt er Anstoß, daß Jesus hier einen Ausspruch des Johannesevangeliums mit der Formel: „es steht von mir geschrieben,“ anführt. — Selbst in Fällen, wo die Nähe der Zeit und des Orts eine Entdeckung der Täuschung leicht genug gemacht hätte, ließ man sich doch täuschen. So hatte z. B. ein Christ eine Erzählung über den Tod und die Auferstehung Jesu verfertigt, welche mit unsern evangelischen Darstellungen ganz übereinstimmend sich selbst für einen von Pilatus an Kaiser Tiberius erstatteten amtlichen Bericht ausgab. Wäre Quellenkritik die Sache der damaligen Kirche gewesen, so hätten doch wohl Nachforschungen über die Aechtheit eines so wichtigen Aktenstücks stattfinden müssen. Aber davon zeigt sich keine Spur: der Bericht des Pilatus war der christlichen Sache zu günstig, als daß man seine Urkundlichkeit hätte bezweifeln, und sich nicht ebenso zuversichtlich darauf berufen sollen, wie sich Justin auch auf die Schatzungstabellen des Quirinius beruft, die er ganz sicher mit keinem Auge gesehen hat. — Das gleiche gilt von den angeblichen Erlassen römischer Kaiser zu Gunsten der Christen. Nicht genug, daß Eusebius ein solches dem Antoninus Pius unterschobenes Edikt als ächt mittheilt, und auf dasselbe leichtfertiger Weise auch Aeußerungen eines Zeitgenossen von Antoninus bezieht, welche in Wahrheit auf ganz andere Rescripte gehen: schon Justin beruft sich um's Jahr 150 gegen Antoninus Pius auf ein uns erhaltenes Edikt Hadrian's, das aller Wahrscheinlichkeit nach unächt ist, und Tertullian i. J. 198 auf einen gleichfalls noch vorhandenen Erlaß Mark Aurel's, worin dieser Kaiser die wunderbaer Errettung seines Heeres durch das Gebet christlicher Soldaten (das Wunder der sog. legio fulminatrix; s. o. S. 99) berichtet, den Christen Religionsfreiheit gewährt und ihre Ankläger mit den schwersten Strafen bedroht. Jenes Wunder müßte i. J. 174 v. Chr. stattgefunden haben. Die Unterschiebung ist also eine ziemlich neue. Aber so wenig dieser Umstand Tertullian verhindert hat, an die Aechtheit des kaiserlichen Erlasses zu glauben, ebenso wenig ist ihm das Bedenken aufgestiegen, daß unmöglich i. J. 174 ein solches Edikt, und aus solcher Veranlassung, ergangen sein könne, da unmittelbar darauf (177), unter desselben Mark Aurel's Regie-

rung, von den römischen Behörden eine schwere Verfolgung über die gallischen Christen verhängt wurde. — Doch wie kann man sich hierüber bei einem Tertullian wundern? Ist es doch selbst dem gelehrten Origenes begegnet, nicht allein hinsichtlich der Sibyllinen und ähnlicher Erzeugnisse den herrschenden Annahmen zu folgen, sondern auch eine nicht zwanzig Jahre vorher in Rom einem Manne des ersten Jahrhunderts unterschobene Schrift (die clementischen Recognitionen) bereits im J. 231 als ächt zu benützen. Hat doch die nachgewiesene und von dem Verfasser selbst eingestandene Thatsache der Erdichtung die Kirche nicht abgehalten, ein so apokryphisches Machwerk, wie die Acta Pauli et Theclae vom zweiten Jahrhundert her fast einstimmig im Gebrauch zu behalten und auf Grund dieser Legende der Heiligen ein Fest zu feiern. Um den Verfasser einer Schrift machte man sich eben damals wenig Sorge, wenn nur ihr Inhalt dem Geschmack und Bedürfniß der Zeit zusagte. Ueber die Fragen, worauf es bei literarischen Untersuchungen ankommt, hatte man so wenig ein Bewußtsein, daß man sie weder zu stellen, noch ordentlich zu beantworten wußte. Wenn z. B. Irenäus (III, 12, 8) beweisen will, daß nur unsere vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger, anzunehmen seien, so thut er nichts von alle dem, was wir in diesem Falle thun würden; er sucht weder durch Prüfung der äußeren Zeugnisse noch durch eine genauere Analyse ihres Inhaltes ihr Alter, ihre Aechtheit, ihre Glaubwürdigkeit festzustellen; er schlägt einen kürzeren Weg ein: es muß vier Evangelien geben, sagt er, und nicht mehr, da es ja auch vier Himmelsgegenden und vier Hauptwinde gibt, und da die Cherubim vier Gesichter haben. Wir werden nicht bezweifeln, daß diese Gründe seinen Lesern ganz einleuchtend gewesen sind: aber wer sich die Aufgabe der Kritik auch nur im groben klar gemacht hat, dem wird eine derartige Beweisführung doch nicht in den Sinn kommen. Ein solcher würde aber freilich auch jener allegorischen Auslegung den Abschied geben, von welcher die ganze patristische Theologie, wie schon vor ihr und gleichzeitig die griechische und die jüdische, beherrscht ist. Wenn einem Theologen der Buchstaben der heiligen Schriften so gleichgültig ist, daß ihm selbst seine äußerste Mißhandlung kein Bedenken macht, wenn er den Schriftstellern, die er er-

klären soll, auch das fernste und fremdartigste, falls es nur erbaulich oder geistreich lautet, mit beruhigtem Gewissen unterschiebt, so zeigt er ebendamit, daß er überhaupt für geschichtliche Dinge keinen Sinn hat; dem, welcher das leichtere, die richtige Auffassung des, gegebenen, so gänzlich verfehlt, das schwerere, die geschichtliche Kritik zutrauen, heißt Trauben an den Dornen suchen. Wenn man die alten Kirchenlehrer als untadelhafte Zeugen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften behandelt, wenn man sich berechtigt glaubt, jeden Zweifel an ihrer Unfehlbarkeit der Kritik als eine Majestätsbeleidigung gegen die Kirche in's Gewissen zu schieben, so zeigt man damit nur, daß man die Schriften jener Männer entweder nicht kennt, oder daß man sich bei ihrer Lesung die Augen den klarsten Thatsachen gegenüber zugehalten hat. Die Aufgabe dieser Männer war nun einmal eine andere, als die des Geschichtsforschers, und dieser ihrer Aufgabe sind sie mit glänzendem Erfolg und bewunderungswürdiger Hingebung nachgekommen; zur literarischen Kritik dagegen fehlte es ihnen gleich sehr an der inneren Befähigung, wie an den äußeren Hilfsmitteln; ebendeßhalb darf man aber auch eine solche nicht von ihnen erwarten und den Mangel an urkundlichen Zeugnissen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften nicht durch ein nebelhaftes Vertrauen auf ihre Zuverläßigkeit ersetzen wollen.

Nicht einmal die Voraussetzung ist begründet, daß diese Schriften wenigstens um vieles früher sein müssen, als die ersten Spuren ihres Gebrauchs. Denn theils können wir manche Fälle anführen, in denen unterschobene Schriften sofort als ächt anerkannt und gebraucht wurden, wie von Origenes die clementinischen Recognitionen, von Tertullian der Erlaß Mark Aurel's, wie später die Schriften des Areopagiten Dionysius, welche um den Anfang des 6. Jahrhunderts einem Manne des ersten unterschoben wurden, und trotz der augenfälligsten Unächtheit schon auf einer Synode d. J. 532 benützt werden; theils läßt sich überhaupt nicht annehmen, daß es sich damit in der Regel anders verhalten habe. Wer eine Schrift unter falschem Namen verfaßt, der will damit eine bestimmte Wirkung in seiner Zeit erreichen, er wird daher diese Schrift sofort in Umlauf setzen, und wenn sie nun von den ersten Lesern für ächt

gehalten wird, so wird sie gerade sich wegen des Namens, den sie trägt, vielleicht schneller verbreiten, als jedes andere Buch, dessen Verfasser sich genannt hat. Nur wenn ein Werk ohne das eigene Zuthun des Schriftstellers einem falschen Verfasser beigelegt wird, weil der rechte nicht bekannt ist, wird dazu in der Regel längere Zeit erforderlich sein, wiewohl dieß auch in diesem Fall nicht unbedingt gilt; — Fichte's Kritik aller Offenbarung z. B. wurde unmittelbar nach ihrem Erscheinen Kant zugeschrieben. Hat dagegen ein Buch von Anfang an einen falschen Namen getragen, so läßt sich durchaus kein Grund absehen, weßhalb es nicht, falls es überhaupt für ächt angenommen wird, dann auch unmittelbar nach seinem Erscheinen mit demselben Eifer und in derselben Allgemeinheit sollte als ächt benützt werden können, wie dieß heutzutage etwa bei einem neuentdeckten Werke aus dem Alterthum der Fall ist.

Eben diese Voraussetzung hält man nun freilich bei den neutestamentlichen Schriften für unmöglich. Wie wäre es denkbar, fragt man, daß diese Schriften von ihren Verfassern unter falschen Namen bekannt gemacht worden wären? würden dadurch nicht die heiligen Schriftsteller zu Fälschern und Betrügern, die Religion, welche auf diese Schriften gebaut ist, zu einem Werk grober Täuschung, und die Kirche, welche diese Täuschung nicht bemerkt haben soll, zu einem Haufen von Einfältigen? Ist es aber nicht vielmehr gleich unglaublich, daß sie den Betrug nicht entdeckt, und daß sie dem entdeckten ihre Anerkennung ertheilt hätte? Ehe man jedoch diese oft vernommenen Anschuldigungen wiederholt, wäre es wohlgethan, sich zu besinnen, ob sich nicht vielleicht mehr Eifer als richtiges Verständniß darin ausspricht. Denn für's erste handelt es sich hier nicht um alle neutestamentlichen Schriften. Einen ächten Grundstock derselben hat vielmehr wenigstens die „tübinger" Kritik nie geläugnet. Ebensowenig hat sie behauptet, daß alle die Schriften, deren Aechtheit sie bestreitet, im strengen Sinne des Wortes für unterschoben zu halten seien. Man muß hier vielmehr verschiedene Fälle unterscheiden. Ein Schriftsteller kann ein Werk, das er selbst allein verfaßt hat, einem anderen beilegen, wie wir dieß z. B. von den Verfassern der unächten Briefe von Aposteln annehmen. In diesem Fall haben wir eine reine Unterschiebung. Es ist aber zweitens auch möglich, daß er das fragliche Werk nicht seinem ganzen

Inhalt nach selbst verfaßt, sondern nur ein älteres überarbeitet, und dieser Ueberarbeitung den Namen des ursprünglichen Verfassers gelassen hat. In dieser Art mag z. B. aus der Spruchsammlung des Matthäus durch mehrfache Bearbeitung unser Matthäusevangelium, aus unserem ersten und dritten Evangelium unter Beiziehung einer weiteren, dem Markus beigelegten Evangelienschrift, unser Markus, aus dem Reisebericht des Lukas unsere Apostelgeschichte entstanden sein. Wie bedeutend in einem solchen Fall auch die Erweiterungen und Veränderungen waren, die mit der Grundschrift vorgenommen wurden, so konnte man sich doch berechtigt glauben, den ursprünglichen Titel der letzteren stehen zu lassen. Es konnte drittens geschehen, daß eine Schrift, deren Verfasser sich nicht genannt hatte, von den Späteren nach eigener Vermuthung diesem oder jenem bekannten Mann zugeschrieben wurde, wie der Ebräerbrief dem Paulus, oder von andern dem Barnabas, der Barnabasbrief, welcher seinen Verfasser nicht nennt, seine Zeit aber deutlich als eine spätere bezeichnet, diesem Genossen der Apostel. Endlich konnte auch das vorkommen, daß eine Schrift zwar ihren Inhalt, nicht aber ihre Abfassung, dem beilegte, welcher in der Folge für ihren Verfasser gegolten hat, und daß erst die Späteren beides verwechselten. Dieß scheint z. B. bei dem vierten Evangelium der Fall zu sein. Der Verfasser dieses Buches will unverkennbar seinen Inhalt als das ächte johanneische Evangelium betrachtet wissen, aber daß er selbst der Apostel Johannes sei, sagt er nirgends: es scheint ihm ganz lieb zu sein, wenn man ihn dafür hält, aber er wagt es nicht ausdrücklich zu behaupten. So lautet auch die Ueberschrift unserer Evangelien nicht: Evangelium des Matthäus, des Johannes u. s. w., sondern Evangelium nach Matthäus u. s. f., zu deutsch: die Geschichte des Heils nach der Ueberlieferung des Matthäus, des Johannes u. s. w. So hätte aber auch ein Dritter seine Schrift benennen können, und selbst wenn sie ganz andere Dinge enthielt, als ein Matthäus oder Johannes ehedem erzählt hatten, konnte er doch ebenso fest überzeugt sein, die ächte apostolische Ueberlieferung wiederzugeben, als z. B. unsere Theologen überzeugt sind, die reine Bibellehre zu geben, wenn auch oft in ihren Dogmatiken ganz andere Sätze stehen, als in der Bibel.

Weiter ist es aber ein sehr übereilter Schluß, wenn man meint, wer einen Theil der neutestamentlichen Schriften ihren angeblichen Verfassern abspricht, der mache sofort das Christenthum und die christliche Kirche zu einem Erzeugniß des Betrugs und der Täuschung. Ist denn der christliche Glaube und die christliche Gemeinde ursprünglich das Werk dieser Schriften, und sind nicht vielmehr umgekehrt die Schriften ein Denkmal des schon vorhandenen und in der Christengemeinde lebenden Glaubens? und bleiben sie dieß nicht gleichsehr, mögen nun wenige Jahrzehende, oder mag ein ganzes Jahrhundert zu ihrer Abfassung nöthig gewesen sein, mögen ihre Verfasser so oder so geheißen haben? Hat man denn ganz vergessen, was schon Lessing so siegreich erwiesen hat, daß der Buchstabe nicht der Geist ist und die Bibel nicht die Religion? Daß das Christenthum Jahrhunderte lang sich weit mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch Schriften, fortgepflanzt hat? Daß diese Religion und ihr Stifter bleiben, was sie sind, wie es sich auch mit unserer geschichtlichen Kenntniß derselben und mit den Büchern verhalten mag, denen wir diese Kenntniß verdanken? Was jedoch die Hauptsache ist: von Betrug und Fälschung kann mit Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften auch dann nicht gesprochen werden, wenn ein Theil derselben wirklich von späteren Verfassern Aposteln und Apostelschülern mit Absicht und Bewußtsein beigelegt sein sollte. Denn wie ein solches Verfahren moralisch zu beurtheilen ist, ob es sich als Fälschung bezeichnen läßt, oder nicht, dieß hängt ganz und gar von den Begriffen und der Sitte der Zeit ab, um die es sich handelt, und diese hinwiederum werden zunächst von der Entwicklung des literarisch-kritischen Bewußtseins bedingt sein. Uns freilich erscheint es auf den ersten Anblick fast unbegreiflich, daß es jemand für erlaubt halten sollte, einer Schrift, die er selbst verfaßt hat, einen beliebigen andern Namen vorzusetzen, das eigene Werk einem Apostel oder sonst einem gefeierten Manne der Vorzeit zuzuschreiben. Aber dieß erscheint uns nur deßhalb so, weil wir der schriftstellerischen Individualität einen stelbständigen Werth beizulegen, dem Schriftsteller ein geistiges Eigenthumsrecht auf sein Werk zuzugestehen, den Schriften, welche wir in die Hand bekommen, uns kritisch gegenüberzustellen, sie zunächst nur als die Berichte und Meinungs-

äußerungen dieser bestimmten Individuen zu behandeln gewohnt sind, für deren Beurtheilung die Persönlichkeit ihrer Verfasser wesentlich mit in Betracht kommt. Denken wir uns dagegen eine Zeit, für welche alle diese Rücksichen nur in sehr geringem Maaße vorhanden waren, welcher die Persönlichkeit des Schriftstellers in seinem Werk untergieng, welche nicht, wie wir, zuerst nach dem Verfasser fragte, um hiernach die Glaubwürdigkeit der Schrift zu bestimmen, sondern welche umgekehrt, wie wir dieß bei der alten Kirche gefunden haben, jede genauere Nachforschung nach dem Verfasser einer Schrift unterließ und jede, auch die unwahrscheinlichste Angabe darüber sich gefallen ließ, sobald nur der Inhalt derselben ihr zusagte, — denken wir uns eine solche Zeit, so werden wir es ganz natürlich finden, daß in ihr an der Unterschiebung einer Schrift nicht der gleiche Makel haften konnte, daß eine solche nicht mit demselben Bewußtsein des Unrechts verbunden zu sein brauchte, wie dieß heutzutage der Fall ist. Der Name des Verfassers hat für diesen Standpunkt noch keine selbständige Bedeutung, sondern er erhält dieselbe erst durch den Inhalt der Schrift; wer daher etwas gutes, wahres, erbauliches geschrieben zu haben überzeugt ist, der mag es getrost einem andern in den Mund legen, er thut diesem ja damit kein Unrecht, da er ihm vielmehr nur von seinem Eigenthum etwas abtritt; er beeinträchtigt ebensowenig die Leser, für die es ja nicht darauf ankommt, *wer* etwas, sondern, *was* er geschrieben hat. Die Grenzlinie zwischen Dichtung und Geschichte, und ebendamit auch die zwischen erlaubter und unerlaubter Dichtung, ist im allgemeinen Bewußtsein noch nicht scharf gezogen, das Recht der Individualität erst sehr unvollständig anerkannt. Man würde es für unerlaubt halten, einem Namen, den man verehrt, unwürdiges zu unterschieben, aber ihm solches zuzuschreiben, was gut und seiner würdig ist, hält man nicht allein für erlaubt, sondern sogar für verdienstlich. Auch das klassische Alterthum folgt vielfach diesen Grundsätzen. Wenn z. B. die griechischen und römischen Geschichtschreiber den handelnden Personen ganz unbedenklich selbstgemachte Reden in den Mund legen, so ist zwischen diesem Verfahren und dem eines Schriftstellers, welcher ein selbstgemachtes Werk einem früheren unterlegt, in moralischer Beziehung durchaus

kein Unterschied; in beiden Fällen werden eben einem andern Aeußerungen zugeschrieben, die er nicht wirklich gethan hat, und ob dieß schriftliche oder mündliche, längere oder kürzere sind, ist durchaus unerheblich; daß aber jene Reden sein eigenes Werk seien, sagt uns, wenn ich mich recht erinnere, kein einziger außer Thucydides. Wenn Plato seinen Sokrates ganze Bände hindurch sagen läßt, was er in seinem Leben nie gesagt oder gedacht hat, und wenn er diese Reden recht geflissentlich an geschichtliche Veranlassungen anknüpft und mit allem Schein der geschichtlichen Wirklichkeit zu umgeben sucht, wenn Xenophon, Aeschines und andere Sokratiker in ihrer Art ebenso verfahren sind, so kann man nicht sagen, diese Männer wollen jene Reden damit nicht für geschichtlich ausgeben; das richtige ist vielmehr, daß sie gegen die geschichtliche Wahrheit derselben, mit Ausnahme weniger Darstellungen, vollkommen gleichgültig sind, daß ihnen das geschichtliche nur ein unselbständiges Vehikel ihrer Gedanken ist: was sich ihnen als die wahre sokratische Philosophie darstellt, das lassen sie theils aus Pietät theils aus künstlerischen Rücksichten von dem Stifter dieser Philosophie selbst vortragen; daß sie damit ihm gegenüber ein Unrecht, den Lesern gegenüber einen Betrug begehen könnten, kommt ihnen nicht in den Sinn. Nicht anders haben es aber, nach der Annahme der neuesten Kritik, auch diejenigen christlichen Schriftsteller gemacht, welche ihre Auffassung der paulinischen oder petrinischen Lehre von Paulus oder Petrus, ihre Auffassung des Christenthums von dem Stifter desselben aussprechen ließen: an einen Betrug darf man hier so wenig wie dort denken, weil es sich für diese Schriftsteller überhaupt nicht um die Geschichtlichkeit, sondern um den Inhalt der betreffenden Reden und Schriften handelte. Der Name eines Apostels, einer Schrift vorgesetzt, soll dem Leser ihren Inhalt als einen ächt apostolischen an's Herz legen: ob der Apostel wirklich so gesprochen hat, ist einerlei, wenn er nur nach der Meinung des Verfassers so hätte sprechen können, und eben als Apostel so hätte sprechen müssen. Heutzutage werden wir freilich einem Schriftsteller diese Freiheit nicht mehr gestatten; aber ehedem verhielt es sich damit ganz anders. Besonders in der späteren Zeit des klassischen Alterthums, gerade in den Jahrhunderten, welchen

die neutestamentlichen Schriften angehören, war diese pseudonyme Schriftstellerei an der Tagesordnung. In diesen Zeitraum fällt z. B. jene massenhafte Unterschiebung pythagoreischer Bücher, deren schon oben gedacht wurde. Aber weit entfernt, daran Anstoß zu nehmen, belobt Jamblich (s. o. S. 48) die Pythagoreer, daß sie ihre Werke, auf eigenen Ruhm verzichtend, dem Meister der Schule zugeschrieben haben. Was wir eine Fälschung nennen, nennt er einen Akt der Pietät und der Bescheidenheit — ähnlich wie der Verfasser der Legende von Paulus und Thekla, über seiner Erdichtung zur Rede gestellt, erklärte: er habe dieß aus Liebe zu dem Apostel gethan. So verschieden wird dasselbe von verschiedenen beurtheilt. Nahm man doch keinen Anstand, wie man eigenes anderen unterschob, so auch umgekehrt fremdes sich anzueignen. Nichts ist in der Literatur dieser Zeit häufiger, als daß ein Schriftsteller ganze Abschnitte aus fremden Werken wörtlich oder im Auszug in seine eigenen aufnimmt, ohne auch nur seine Quelle zu nennen; und dieß thun nicht etwa nur dunkle Compilatoren der spätesten Jahrhunderte, sondern auch angesehene Schriftsteller machen es ebenso, ohne daß sie den Vorwurf des Plagiats zu scheuen hätten, oder sich eines Unrechts bewußt wären. Aristotelische Schüler z. B., wie Eudemus und Theophrast, haben unter ihrem eigenen Namen Physiken, Ethiken u. s. w. herausgegeben, welche nur Ueberarbeitungen der aristotelischen waren und diese oft wörtlich wiedergaben; Cicero hat bedeutende Theile seiner philosophischen Schriften geradezu aus griechischen Werken entlehnt, die er nur das eine- und anderemal namhaft gemacht hat. Man sieht deutlich: unsere Begriffe von geistigem Eigenthum waren damals noch nicht vorhanden, sowohl der Name der Schriftsteller, als der Inhalt ihrer Werke, wurde in einem Grade, wie wir dieß nicht mehr zuläßig finden, als Gemeingut behandelt; wenn man daher das Verfahren jener Zeit nach dem Maaßstab der unsrigen beurtheilen wollte, so würde man kaum weniger fehlgehen, als wenn man die Paragraphen eines neueren Strafgesetzes über Aneignung fremden Eigenthums auf den platonischen Staat oder das alte Sparta anwenden wollte.

Daß auch die Juden und die Christen in ihrer religiösen Schriftstellerei nach den gleichen Voraussetzungen verfuhren, läßt sich

durch zahlreiche Beispiele darthun. Wer möchte z. B. behaupten, daß jene alttestamentlichen Pseudepigraphen, an deren Aechtheit nicht zu denken ist, wie das Buch Henoch, das vierte Buch Esra, das Testament der zwölf Patriarchen, ernste und religiöse Bücher, die auch von der Kirche fleißig gebraucht wurden, von Fälschern und Betrügern herrühren? Wer könnte dasselbe von christlichen Schriften, wie die ignatianischen Briefe, der Brief Polykarp's, die clementinischen Homilieen und Recognitionen, die apostolischen Constitutionen, annehmen — Schriften von der höchsten Bedeutung, deren Unächtheit aber theils allgemein zugestanden, theils wenigstens aus sachlichen Gründen kaum zu bezweifeln ist? Nicht einmal die jüdischen und christlichen Sibyllinen wird man nach unsern Begriffen von Schriftfälschung beurtheilen dürfen, und wenn der Gnostiker Marcion aus dem Lukasevangelium sich ein eigenes nach seinem System zurecht machte, wird man nicht sagen dürfen, er habe dasselbe verfälschen, sondern vielmehr, er habe das vermeintlich verfälschte reinigen, das ächte paulinische Evangelium wiederherstellen wollen; das gleiche wird überhaupt von der Mehrzahl jener vielen neutestamentlichen Apokryphen gelten, von denen wir noch Kunde haben. Auch in unserer kanonischen Sammlung sind manche Bücher, bei denen eine absichtliche Unterschiebung unbestreitbar vorliegt. Von den Sprüchwörtern Salomo's z. B., dem Prediger, dem Buch der Weisheit wird kaum noch irgend jemand, von den Weissagungen Daniel's und dem zweiten Brief des Petrus werden nur äußerst wenige zu behaupten wagen, daß sie ächt seien; ebenso unläugbar ist aber, daß diese Schriften sich selbst dem König Salomo, dem Propheten Daniel, dem Apostel Petrus beilegen, daß sie theilweise, wie eben der zweite Petrusbrief und das Buch Daniel, recht geflissentlich darauf ausgehen, diesen ihren Ursprung zu beglaubigen, daß jenen Männern auch die Kirche bis auf die neuere Zeit herab sie beigelegt hat, daß die pseudodanielischen und pseudosalomonischen Schriften schon von den späteren Juden für ächt gehalten wurden, und im Neuen Testament ebenso, wie das Buch Henoch, als ächt gebraucht werden. Wollen wir nun die Verfasser jener so schönen und bedeutenden, von einem ernsten sittlichen und religiösen Geist erfüllten Schriften Fälscher und Betrüger nennen, hat die Kirche und haben

schon die ältesten Christen, für welche namentlich Daniel die höchste Wichtigkeit hatte, sich von Fälschern und Betrügern irre führen lassen, oder ist nicht vielmehr das richtigere das Zugeständniß, daß eben die Schriftstellerei jener Zeit nach andern Grundsätzen beurtheilt sein will, als die unsrige, daß wir unsere Begriffe von schriftstellerischem Eigenthum, unsern moralischen Maaßstab nicht an sie anlegen dürfen? Finden wir doch die gleiche Unbefangenheit der pseudonymen Schriftstellerei auch noch bei solchen, die unserer Zeit weit näher stehen. Von den Waldensern z. B. ist jetzt erwiesen, daß ihre angeblich bis zu den Anfängen der Sekte hinaufreichenden Religionsschriften erst im 16. Jahrhundert — ohne Zweifel mit dem besten Gewissen — verfaßt oder umgearbeitet worden sind, um die dogmatischen Früchte der Reformation der Parthei anzueignen und ein theologischer Rigorist, wie Farel, trug kein Bedenken, über seine Disputation mit Fürbity einen Bericht zu veröffentlichen, der sich ausdrücklich für das Werk eines katholischen Notars ausgiebt, und dieses Vorgeben durch Lobsprüche auf den von Farel verachteten Fürbity beglaubigt (Kirchhofer, Leben Farel's I, 182). Ja, wäre es strenggenommen nicht auch eine Fälschung zu nennen, wenn unsere Bibelgesellschaften Bibeln „nach Martin Luther's Uebersetzung" herausgeben, die in vielen hundert Stellen von Luther's Text abweichen? Und wenn man sich hier berechtigt findet, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Gegenwart veraltete Ausdrücke zu ändern, aus ihrem Wissen heraus irrige Uebersetzungen zu verbessern, während man doch Luther's Namen auf dem Titel stehen läßt, konnte nicht die ältere Kirche sich ebenso berechtigt glauben, die christliche Lehre und Geschichte ihrem Standpunkt und Bedürfniß gemäß darzustellen und diese Darstellungen zugleich durch die Namen von Aposteln und Apostelschülern als ächt apostolische zu bezeichnen?

Aehnlich, wie mit der bisher besprochenen Frage, verhält es sich auch mit der Behauptung, welche der neueren Kritik gleichfalls so sehr verübelt worden ist, daß in die biblischen und so auch in die neutestamentlichen Darstellungen möglicherweise viel ungeschichtliches Eingang gefunden haben könne; wobei wir es übrigens hier eben nur mit der Behauptung dieser Möglichkeit zu thun haben, ganz abgesehen von der Frage, ob solche ungeschichtliche Bestandtheile und

wie viele derselben in jenen Darstellungen wirklich vorkommen. So anstößig diese Behauptung dem sein muß, welchem die Unfehlbarkeit der biblischen Schriften vor aller Untersuchung feststeht, so natürlich wird sie der unbefangenen geschichtlichen Erwägung erscheinen. Für's erste nämlich läßt sich nicht bezweifeln, daß die Geschichte Jesu und der Apostel anfangs ausschließlich oder doch ganz überwiegend durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, und nur eine willkührliche Voraussetzung ist es, wenn man meint, dieses Uebergewicht der mündlichen Ueberlieferung über die schriftliche könne nur wenige Jahre gedauert, und es müsse mit der ersten Abfassung christlicher Geschichtsbücher sofort aufgehört haben. Wir wissen vielmehr, daß noch im zweiten Jahrhundert über die Reden und Thaten Jesu eine Menge Erzählungen im Umlauf waren, aus denen z. B. Papias (um 120) die glaubwürdigen sammeln will, weil er sich von der mündlichen Ueberlieferung mehr Belehrung verspricht, als von Büchern; wir sehen noch um die Mitte dieses Jahrhunderts Hegesippus die christliche Welt durchreisen, um die Lehrüberlieferungen der Kirche, welche damals offenbar noch keine normative Schriftsammlung gehabt haben kann, zu erkunden, noch am Ende desselben Irenäus und Tertullian gegen die Gnostiker auf die kirchliche Tradition, als den einzigen sicheren Haltpunkt, sich stützen, weil die Aechtheit und Geltung der Schriften noch im Streit lag. Das Christenthum ist ursprünglich ungleich mehr durch persönliche Verkündigung als durch Schriftstellerei verbreitet, auch die Geschichte seines Ursprunges ist daher nothwendig zunächst von Mund zu Mund überliefert worden.*) Wie unwahrscheinlich es aber ist, daß ein geschichtlicher Bericht auf diesem Wege sich unverändert erhalte, zeigt schon die tägliche Erfahrung. Man beobachte nur einmal die Wandlungen der Sage im großen oder im kleinen. Wie schwer ist es nicht in der Regel, über Dinge, die sich kaum erst zugetragen haben, an Ort und Stelle selbst durchaus zuverläßige Nachrichten zu erhalten, sobald man es nicht mit Augenzeugen zu thun hat! Wenige Tage, ja wenige Stunden reichen oft hin, um das geschehene vollständig zu entstellen, um ohne alle bestimmte Absicht

*) Einiges weitere hierüber in der Abhandlung über Strauß und Renan.

etwas rein sagenhaftes an seine Stelle zu setzen. Was muß nicht alles möglich sein, und was ist nicht alles nachweisbar schon vorgekommen, wo die Sage in Raum und Zeit weite Wege zu durchlaufen hat, wo der spätere Erzähler von dem Schauplatz der Begebenheiten entfernt, durch lange Jahre, vielleicht durch mehrere Menschenalter von den Ereignissen getrennt, nach mündlicher Ueberlieferung berichtet! Selbst dem sorgfältigsten kritischen Geschichtsforscher ist es in solchen Fällen unzähligemale unmöglich, den Thatbestand auch nur mit einiger Sicherheit herzustellen; um wie viel weniger solchen, bei denen wir nur ein kleinstes von kritischer Kunst und rein geschichtlichem Interesse voraussetzen dürfen. Und diese Schwierigkeit wird nicht vermindert, sondern in's unendliche vermehrt, wenn eine Geschichtserzählung zugleich eine hohe religiöse, überhaupt eine praktische Bedeutung hat. Denn je lebhafter das eigene Interesse bei einer Erzählung betheiligt ist, um so lebhafter wird auch die Phantasie angeregt werden, sich das geschehene näher auszumalen; um so größer ist daher die Gefahr, daß ungeschichtliche Zuthaten in die Ueberlieferung sich einmischen und ihren geschichtlichen Kern am Ende, bei öfterer Wiederholung dieses Hergangs, bis zur Unkenntlichkeit überwuchern. Daß unsere neutestamentlichen Geschichtsbücher vor dieser Gefahr geschützt gewesen seien, ließe sich nur dann behaupten, wenn die Augenzeugenschaft ihrer Verfasser oder die Zuverläßigkeit der von ihnen benützten Quellen mit Sicherheit zu erweisen wäre; da dieser Beweis aber aus den äußeren Zeugnissen sich nicht führen läßt, kann man der Kritik nicht verbieten, auch das Gegentheil wenigstens als möglich vorauszusetzen, und demnach auch die Möglichkeit sagenhafter Zuthaten in ihren Erzählungen in weitem Umfang anzunehmen.

Ebensowenig läßt sich dann aber auch die weitere Möglichkeit abweisen, daß diese Sagenbildung ganz oder theilweise von bestimmten Motiven, von praktischen oder dogmatischen Interessen beherrscht war, daß sie nicht blos einfache Sagen, sondern auch Mythen erzeugt hat. Nichts anderes läßt sich vielmehr nach der Natur der Sache voraussetzen. Alle Religionen, welche wir kennen, ohne Ausnahme, haben ihre Mythen, und wer auch nur einigermaßen mit der Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins und der religiösen

Ueberlieferung vertraut ist, der wird dieß sehr begreiflich finden. Daß es beim Christenthum anders sein sollte, ist um so weniger zu erwarten, da hier gerade die Umstände einer raschen und fruchtbaren Mythenbildung in vieler Beziehung höchst günstig waren. Man hat zwar geglaubt, in einer so geschichtlichen Zeit hätten sich keine Mythen mehr erzeugen können. Aber daß die ersten christlichen Jahrhunderte eine durchaus geschichtliche Zeit waren, dieß ist theils in dieser Allgemeinheit nicht richtig, da es vielmehr eben diese Zeit ist, welcher die Geschichte der Philosophie und der Religion eine Menge von Erdichtungen und falschen Angaben, die Literatur dieser Fächer zahllose Unterschiebungen zu verdanken hat; theils hat schon Strauß ganz richtig bemerkt, eine Zeit könne recht wohl für gewisse Völker und gewisse Bildungskreise eine geschichtliche Zeit sein, ohne daß doch darum in derselben bei allen Völkern und in allen Kreisen geschichtlicher Sinn und geschichtliches Bewußtsein zu finden sein müßte. Gerade im jüdischen Volk hat sich dieses, wie bei den Orientalen überhaupt, während seiner ganzen staatlichen Existenz niemals zu einiger Reinheit entwickelt; wie es in der ältesten christlichen Kirche damit bestellt war, wird schon aus den oben beigebrachten Belegen erhellen und sogleich noch weiter gezeigt werden. War aber so die negative Bedingung der Mythenbildung, der Mangel an historischem und kritischem Sinn, hier in reichem Maaße vorhanden, so fehlte es auch nicht an dem positiven Faktor, welcher in Verbindung mit jener sie unfehlbar hervorrufen mußte, an einem bedeutenden, die Gemüther beseelenden, die Einbildungskraft beschäftigenden Interesse. Man denke sich eine noch junge Gemeinschaft, in welcher eben der tiefste Umschwung sich vollzieht, der je das religiöse Leben der Menschheit bewegt hat; man denke sich diese Gemeinde im schroffsten Gegensatz, oft im Streit auf Leben und Tod mit ihrer Umgebung, in ihrem Innern selbst durch einschneidende Partheikämpfe auf's äußerste aufgeregt; man nehme hinzu, daß dieselbe fast durchaus aus Leuten ohne wissenschaftliche Bildung, aus Frauen, Handwerkern, Sklaven, überhaupt aus solchen bestand, welche nur zum kleinsten Theil scharf zu beobachten, kritisch zu prüfen, kühl zu überlegen gelernt hatten, deren geistiges Organ nicht der reflektirende Verstand, sondern das Gemüth und die Phantasie war; man über-

sehe nicht, daß diese Leute im Wunderglauben großgenährt, daß sie durch ihre Religion selbst jeden Tag das Wunder aller Wunder, den plötzlichen Weltuntergang, zu erwarten angewiesen waren: man vergegenwärtige sich dieses alles, und man frage sich selbst, was sich anders erwarten läßt, als daß eine solche Gemeinschaft alle die Vorstellungen, Gefühle und Wünsche, die sie erfüllen, alle die Lehren und Einrichtungen, um welche ihr Interesse sich dreht, auch auf die Vergangenheit übertragen, daß sie in dieser das Vorbild und die Berechtigung für ihre eigenen Bestrebungen suchen, daß sie ihre Geschichte nach idealen, dogmatischen Gesichtspunkten umbilden wird. Giebt es doch auch in der That kaum ein anderes Mittel, um die Ansprüche eines veränderten Zeitbewußtseins mit dem Glauben an die göttliche Auktorität der kirchlichen Ueberlieferung auszugleichen. Ist diese Ueberlieferung schon in Schriften fixirt, kann man somit an ihr selbst nichts mehr ändern, so ändert man ihren Sinn, indem man ihr den eigenen Standpunkt gewaltsam aufdrängt, man greift zur Allegorie, oder auch zu den Künsteleien einer rationalistischen Exegese; und wir wissen, wie eifrig die erstere in der alten Kirche gehandhabt wurde, welche für die zweite freilich nicht gemacht war. Ist dagegen die Ueberlieferung noch flüssig, wie dieß die christliche bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab mehr oder weniger gewesen ist, so hilft man sich einfacher: mit der Ueberlieferung selbst werden die Veränderungen vorgenommen, welche die fortgeschrittene Zeit fordert, und es geschieht dieß großentheils ohne daß man sich dessen bewußt ist, durch eine unmittelbare Uebertragung des eigenen Standpunkts in die Vorzeit: die religiöse Sage wird mit mythischen Elementen versetzt, sie nimmt vielleicht in manchen Parthieen einen rein mythischen Charakter an. Und dieß um so leichter, je mehr über die Gegenstände, womit sie sich beschäftigt, schon vor ihr und unabhängig von ihr bestimmte dogmatische Ueberzeugungen im Umlauf sind. In diesem Falle befinden wir uns aber gerade bei der evangelischen Geschichte. Was der Messias sein und wirken werde, stand den Juden, wie ich schon früher bemerkt habe, in allen Hauptpunkten bereits fest, als Jesus auftrat: aus prophetischen Aussprüchen, aus alttestamentlichen Vorbildern und eigenen Erwartungen hatte man sich ein bis

in's einzelne ausgeführtes Messiasbild, eine messianische Dogmatik entworfen, welche man nun in der Geschichte des erschienenen Messias wiederzufinden erwarten mußte. Was ist natürlicher, als daß sich diese Geschichte allmählich jener Erwartung gemäß gestaltete, daß man ihre Lücken durch weitere, von dem herrschenden Messiasbild entlehnte Züge ausfüllte, daß man Thatsachen, die ihr widersprachen, durch Zwischenglieder mit ihr in Einklang brachte? Waren aber hiemit einmal gewisse Bestimmungen in die Geschichte Christi eingeführt, so ergab es sich von selbst, daß sie auch immer weiter ausgemalt wurden. Dieser ganze Prozeß der Mythenbildung kann für uns, wenn wir uns in die Lage und Stimmung der ältesten Christengemeinde versetzen, durchaus nichts auffallendes haben. Man glaubt zu wissen, was in der Geschichte des Messias vorkommen mußte, und so ist man denn auch überzeugt, daß eben dieses darin vorgekommen sei: die dogmatische Ueberzeugung verwandelt sich unter der Hand in eine Geschichtserzählung, einen Mythus. Diese ganze Umwandlung beruht auf dem natürlichen und scheinbar so wohlberechtigten Schlusse vom nothwendigen auf's wirkliche; die Täuschung dabei liegt nur darin, daß man das, wovon man selbst überzeugt ist, sofort für ein objektiv nothwendiges hält, und so, ohne es selbst zu bemerken, die Geschichte nach subjektiven Voraussetzungen umändert. Der gleichen Selbsttäuschung erliegen aber wir alle in unzähligen Fällen. Der Geschichtschreiber, welcher seine pragmatischen Vermuthungen mit Thatsachen verwechselt, der Naturforscher, welcher seiner Theorie zuliebe ungenau beobachtet, der Richter, welcher wider Willen partheiisch wird, weil er von der Schuld oder Unschuld zum voraus überzeugt ist, der Staatsmann, welcher die Verhältnisse unrichtig beurtheilt, weil er sie so sieht, wie er sie zu sehen wünscht, sie alle haben den gleichen, anscheinend so einfachen Schluß gemacht: „so muß es sein, also ist es so", den gleichen Schluß, welcher aller Mythenbildung, auf dem religiösen wie auf anderen Gebieten, zu Grunde liegt. Kann man sich wundern, wenn der religiösen Volkssage eine Selbsttäuschung begegnet, vor der ihre Jünger zu schützen selbst die Wissenschaft durchaus nicht immer die Macht hat?

Wie wenig die Kirche vor solchen geschichtlichen Irrthümern

bewahrt blieb, ließe sich an zahllosen Beispielen nachweisen. Wer alle Fabeln und Erdichtungen sammeln wollte, welche die Kirche der ersten Jahrhunderte erzeugt oder fortgepflanzt hat, der müßte ein dickes Buch schreiben. Hier soll nur weniges von dem vielen angeführt werden. Welches Sagengewirre knüpft sich z. B. schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die Person des Magiers Simon, seinen Streit mit Petrus, seine Reise nach Rom, seine Zauberkünste und seinen wunderbaren Tod! Wie gläubig wird von einem Justin, Irenäus u. s. w., von allen, die seiner erwähnen, ohne Ausnahme, auch das abenteuerlichste über ihn angenommen! Und doch ist diese altchristliche Faustsage so durch und durch unhistorisch, daß man unsere Volksbücher über Faust gerade so gut als Geschichtsquelle brauchen könnte, wie die Angaben der Kirchenväter über Simon. Welches Uebermaaß des unglaublichen tritt uns aus den unzähligen Märtyrerlegenden entgegen, und wie bereitwillig sind diese Legenden von den angesehensten Kirchenlehrern nacherzählt worden, das Oelmärtyrerthum des Apostels Johannes z. B. schon von Tertullian, die Wunder bei Polykarp's Tode, nach einem gleichzeitigen Bericht der Gemeinde zu Smyrna, von Eusebius! Welches Licht fällt auf die Geschichtsforschung der alten Kirche, wenn wir einen Bischof von Korinth um 170 n. Chr., trotz der Apostelgeschichte und der Korintherbriefe, in einem amtlichen Schreiben versichern hören, die korinthische Christengemeinde sei von Petrus, als dieser mit Paulus nach Rom reiste, mitgestiftet worden; oder wenn der gefeierte Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, auf's bestimmteste behauptet, die von Philo (um 40 n. Chr.) geschilderten jüdischen Therapeuten seien Christen, und die heiligen Schriften derselben, deren jener erwähnt, seien unsere neutestamentlichen Bücher gewesen; oder wenn Tertullian mit voller Ueberzeugung berichtet, daß zu seiner Zeit in Palästina das himmlische Jerusalem 40 Tage lang jeden Morgen mit Mauern und Thürmen am Himmel erschienen sei! Noch schlagender ist aber vielleicht ein weiteres Beispiel, das ich mit Uebergehung aller andern anführen will. Der größte Kirchenlehrer des Abendlandes, der heilige Augustinus, erzählt uns (Civ. D. XXII, 8) eine Menge der außerordentlichsten Wunder, die unter seinen eigenen Augen vor-

gekommen sein sollen: Todtenerweckungen, Teufelaustreibungen, Blindenheilungen u. s. w.; eine bösartige Fistel in Augustin's Gegenwart durch Gebet so plötzlich geheilt, daß der Arzt, der sie operiren wollte, eine festgeschlossene Narbe an ihrer Stelle fand; eine Frau ebenso plötzlich, auf einen Traum hin, durch das Zeichen des Kreuzes vom Brustkrebs befreit, und ähnliches. Ein alter verstockter Heide wird durch Reliquien, welche man ihm unter das Kopfkissen legt, im Schlafe bekehrt; ein armer Schuster bittet die zwanzig Märtyrer um Kleider, und findet alsbald einen Fisch, der einen goldenen Ring im Bauche hat, u. s. f. Dabei versichert Augustin, daß er von den ihm bekannt gewordenen Wundern nur den kleinsten Theil erwähnt habe Der heilige Stephanus allein, sagt er, habe in den zwei Städten Hippo und Calama so viele Kranke geheilt, daß er viele Bände schreiben müßte, um alles zu erzählen. Und zugleich giebt er uns, wie man glauben könnte, für die Wahrheit jener Wunder jede erdenkliche Bürgschaft. Er hatte nämlich die Einrichtung getroffen, daß über alle derartige Vorfälle förmliche Urkunden aufgenommen wurden. Solche Urkunden waren ihm allein aus der Stephanus-Kapelle bei Hippo in weniger als zwei Jahren gegen siebzig zugekommen, in Calama gab es deren noch weit mehr. Und dabei behauptet Augustin noch, bestimmt zu wissen, daß viele Wunder nicht aufgezeichnet seien. Was sollen wir nun dazu sagen? Schließlich werden wir in dieser beispiellosen Häufung von Wundern doch nur einen Beweis für die Leichtgläubigkeit jener Zeit und die Unersättlichkeit ihres Wunderbedürfnisses, nur eine Bestätigung des schwegler'schen Satzes (Nachap. Zeit. I, 47) finden können: „Alles glaublich zu finden, sobald es erbaulicher Natur ist, dieß nun eben ist genau der historische Standpunkt der ältesten Väter". Aber zugleich werden wir uns nicht verbergen können, daß es vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus schwer ist, die neutestamentlichen Wunder zu vertheidigen, wenn man die von Augustin mitgetheilten bestreitet, und daß dieser Kirchenvater in seinem Recht ist, wenn er sich auf diese, als die besser beglaubigten, zum Beweis für jene beruft. Hier haben wir wirklich, was wir dort fast durchaus vermissen. Der Berichterstatter ist ein Zeitgenosse, theilweise selbst ein Augenzeuge der Begebenheiten, die er berichtet; er ist durch sein

bischöfliches Amt zu ihrer genauen Untersuchung vorzugsweise berufen; wir kennen ihn als einen Mann, an Geist und Wissen vor allen seinen Zeitgenossen hervorragend, an religiösem Eifer, an Glaubenskraft und sittlichem Ernst hinter keinem zurückstehend. Die wunderbaren Vorfälle haben sich an bekannten Personen, mitunter vor großen Volksmassen ereignet, sie sind auf amtliche Anordnung urkundlich verzeichnet worden. Und doch glauben unsere Theologen, die protestantischen wenigstens, nicht an diese Wunder, und doch feinden ebendieselben die Kritik an, daß sie gleich ungeschichtliche Berichte in Schriften für möglich hält, von denen wir lange nicht so sicher wissen, wann und von wem und nach welchen Quellen sie verfaßt wurden!

Doch gesetzt auch, unsere neutestamentlichen Schriften seien von ungeschichtlichen Bestandtheilen nicht freizusprechen, läßt sich auch annehmen, daß solche ungeschichtliche Angaben absichtlich gemacht wurden, daß nicht blos die bewußtlos dichtende Sage, sondern auch die bewußte schriftstellerische Thätigkeit daran Antheil hat? läßt sich dieß denken, ohne daß wir uns von den Urhebern solcher Täuschungen in moralischer Beziehung ein Bild machen müßten, welches der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und der Achtung vor jenen Männern gleich wenig entsprechen würde? Unsere Anwort auf diese Frage ist die gleiche, wie oben in Betreff der Unterschiebung von Schriften. Wo überhaupt kein geschichtlicher Sinn und keine geschichtliche Kritik ist, da wird die tendenzmäßige Veränderung des überlieferten Geschichtsstoffes ganz anders angesehen werden, und ebendeßhalb auch hinsichtlich ihrer sittlichen Zuläßigkeit ganz anders zu beurtheilen sein, als wo sie vorhanden sind. Das geschichtliche hat auf diesem Standpunkte noch gar keine selbständige Bedeutung; seine Thatsächlichkeit wird allerdings nicht bezweifelt, aber sein Werth und Interesse liegt für die Verfasser wie für die Leser der Schriften nur darin, daß es gewissen religiösen Ideen und Bestrebungen zum Ausdruck dient; ebendeßhalb aber glaubt man sich auch berechtigt, es mit voller Freiheit nach dogmatischen Zwecken umzubilden und selbst neu zu bilden, und man hat durchaus nicht das Bewußtsein, damit eine Unwahrheit zu begehen, weil man die Wahrheit, für welche man allein Sinn hat, die dogmatische Wahr-

heit, gerade durch dieses Verfahren gewahrt weiß. Man will Geschichtschreiber sein, aber man behandelt die Geschichte mit der Freiheit des Dichters; man will über das geschehene berichten und man treibt statt dessen Dogmatik. Uns freilich wird es schwer, uns auf einen solchen Standpunkt zu versetzen, weil wir eben zwischen Geschichte und Poesie ungleich strenger scheiden gelernt haben, und weil deßhalb auch bei solchen von unsern Zeitgenossen, denen die Grenzen beider Gebiete wirklich verschwimmen, wie etwa Bettina von Arnim, dieß heutzutage nicht mehr naturgemäß ist; aber so lange wir dieß nicht vermögen, werden uns nicht wenige von den schriftstellerischen Erzeugnissen des Alterthums räthselhaft bleiben. So ist es, um bei den früher angeführten Beispielen stehen zu bleiben, ganz unläugbar eine geschichtliche Unwahrheit, wenn der Verfasser des zweiten Briefes Petri behauptet, daß dieser Brief von dem Apostel Petrus geschrieben sei; es giebt uns eine falsche Vorstellung von den geschichtlichen Verhältnissen, wenn er den Petrus in diesem Schreiben der sämmtlichen paulinischen Briefe als heiliger Schriften erwähnen und seine Uebereinstimmung mit denselben aussprechen läßt. So sind es, geschichtlich genommen, formelle Unwahrheiten, wenn im Buch Daniel ein Jude aus der Zeit der Makkabäer sich für einen Propheten Namens Daniel ausgiebt, der unter Nebukadnezar in Babylon gelebt habe; wenn er von diesem Propheten und nebenbei von den chaldäischen Königen eine Menge Dinge erzählt, welche niemals vorgekommen sind oder vorgekommen sein können; wenn er versichert, daß die geschichtlichen Ereignisse von Nebukadnezar bis auf Antiochus herab ihm dem Verfasser in prophetischen Bildern von Gott geoffenbart worden seien, während er sie doch auf demselben natürlichen Wege, wie alle andern, kennen gelernt hat. Aber wird man darum diese Schriftsteller Fälscher und Betrüger nennen wollen? und wenn man dieß nicht will, hat man ein Recht, die neuere Kritik deßhalb in Anklagestand zu versetzen, weil sie die Möglichkeit behauptet, daß auch noch andere biblische Schriftsteller die Geschichte mit derselben Freiheit behandelt haben könnten? über „Tendenzkritik" zu klagen, gleich als ob nicht alle literarische Kritik die Tendenz der Schriften, mit denen sie sich beschäftigt, zu untersuchen verpflichtet wäre, oder gar diesem Vorwurf

die irreführende Wendung zu geben, als ob die Resultate dieser Kritik selbst aus gewissen theologischen Tendenzen und nicht vielmehr einfach aus der Absicht entsprungen wären, den geschichtlichen Thatbestand rein auszumitteln, von der Entstehung des Christenthums und seinen ältesten Zuständen ein möglichst getreues, vollständiges und in sich einstimmiges Bild zu erhalten?

Wie nun dieses Bild von der „Tübinger Schule" des näheren ausgeführt wird, dieß soll hier an der Hand von Baur's Kirchengeschichte, so weit sie die ältere Kirche betrifft,*) in der Kürze gezeigt werden.

Um das Christenthum geschichtlich zu begreifen, sagt Baur (Christenth. d. 3 erst. Jahrh. S. 1 ff.), darf man schon seinen Anfang nicht als jenes schlechthinige Wunder betrachten, wofür er den meisten gilt; man muß ihn in den geschichtlichen Zusammenhang hereinziehen und soweit als möglich in seine natürlichen Elemente auflösen, man muß das Christenthum „als eine dem Geiste der Zeit entsprechende und durch die ganze bisherige Entwickelungsgeschichte der Völker vorbereitete allgemeine Form des religiösen Bewußtseins auffassen." Einestheils nämlich waren ihm durch die Eroberungen Alexanders und vollständiger durch das Römerreich nicht allein äußerlich die Wege für seine Verbreitung gebahnt, sondern es war auch eine Völkergemeinschaft hergestellt, in welcher die Gegensätze und Vorurtheile der Nationalitäten sich allmählich verloren, es war der Universalismus des Gottesreichs durch die Universalherrschaft eines Weltreichs vorbereitet. Anderntheils waren gleichzeitig und im Zusammenhang damit auf den zwei Hauptgebieten des religiösen Lebens die wichtigsten Veränderungen vorgegangen. Während die heidnischen Religionen durch Unglauben

*) Die vorliegende Abhandlung war ursprünglich zugleich eine Anzeige der zwei ersten Bände von Baur's Kirchengeschichte, von denen der erste u. d. T. „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" 1853 (in zweiter Auflage 1860, in dritter 1863), der zweite: „die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts" 1859 (2. A. 1863) erschien. Ich lasse diesen Theil derselben mit abdrucken, wiewohl jene Schriften inzwischen auch unter den Nichttheologen einen bedeutenden Leserkreis gefunden haben: theils weil eine Uebersicht über ihren wesentlichen Inhalt doch manchem erwünscht sein wird, theils weil ich von ihr auch zu manchen eigenen Erläuterungen Anlaß genommen habe.

und abergläubische Religionsmengerei sich innerlich zerstörten, das Judenthum in seiner nationalen Gestalt zu hochmüthigem Partikularismus und geistloser Gesetzlichkeit versteinerte, war zugleich hier wie dort der Grund zu einer neuen Weltanschauung gelegt worden. In der griechischen Welt hatte sich durch die Philosophie eine freiere, tiefere, universellere, auf das menschliche Selbstbewußtsein als eine innere Offenbarung der Gottheit sich gründende Form des sittlich-religiösen Lebens entwickelt; es war durch dieselbe, können wir hinzufügen, der Monotheismus aus dem Polytheismus herausgearbeitet, die sinnlich heitere, in der Gegenwart befriedigte Lebensansicht des Hellenen in weiten Kreisen durch einen idealistischen Dualismus verdrängt und der Ausblick auf eine jenseitige Welt eröffnet worden, welcher das diesseitige Leben nur zur Vorbereitung dienen sollte. Das Judenthum war in der alexandrinischen Theologie und im Essäismus innerlich umgebildet worden, es hatte hier seine nationalen Formen zum größeren Theil abgestreift, die heiligen Schriften durch allegorische Erklärung mit den Ideen der griechischen Philosophen erfüllt, an die Stelle der gesetzlichen Kultusgebräuche eine innerliche, mit ängstlicher Sittenstrenge gepaarte, von umfassender Menschenliebe beseelte Frömmigkeit, eine Religion der armen und stillen im Lande gesetzt. Das Christenthum stellt sich so nicht als etwas schlechthin neues dar: „es enthält nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwickelung entgegengeführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte."

Auch an sich selbst ist die Lehre, welche der Stifter des Christenthums ursprünglich aufstellte, nach Baur sehr einfach. Lassen wir die johanneische Darstellung aus dem Spiele, welche nun einmal mit derjenigen der drei andern Evangelien nicht zu vereinigen ist, halten wir uns auch unter diesen zunächst an das, welches wir für die „relativ ächteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte" zu halten haben, an Matthäus, so finden wir in der Lehre Jesu im wesentlichen „nichts, was nicht eine rein sittliche

Tendenz hätte, und nur darauf hinzielte, den Menschen auf sein eigenes sittlich-religiöses Bewußtsein zurückzuweisen." (A. a. O. S. 35.) Die Armuth im Geiste, in welcher die Erhebung des religiösen Bewußtseins über den Druck der Endlichkeit sich ausspricht, die vollkommene Gerechtigkeit, bei der es nicht auf die äußere That ankommt, sondern auf das Innere der Gesinnung, jene Selbstlosigkeit, andere ebenso zu lieben, wie sich selbst, jene Herzenseinfalt und Demuth, welche nichts für sich sein und alles von Gott empfangen will, jene Innigkeit und Unbedingtheit des religiösen Lebens, welche sich in dem Vaternamen Gottes ausdrückt (ich erweitere auch hier die baur'sche Darstellung um einen, wie mir scheint, wesentlichen Zug) — dieß sind die hervorstechendsten Forderungen der Lehre Jesu. Durch diese Vertiefung und Reinigung des sittlich-religiösen Bewußtseins wird die mosaische Gesetzesreligion grundsätzlich überschritten, die alttestamentliche Theokratie zu einem sittlichen „Reich Gottes" vergeistigt. Doch hat Jesus selbst weder mit dem Mosaismus gebrochen noch eine eigene entwickeltere Dogmatik vorgetragen; er hat namentlich die späteren Bestimmungen über Sünde und Gnade noch nicht aufgestellt, sondern er wendet sich einfach an den freien Willen des Menschen, indem er voraussetzt, daß es nur auf ihn ankomme, den Willen Gottes zu erfüllen. Auch über seine eigene Person spricht er, abgesehen vom vierten Evangelium, nicht so, daß wir dabei an ein übermenschliches Wesen zu denken hätten. Dagegen hat er sich die nationale Messiasidee angeeignet, sich selbst als Messias gefühlt und verkündigt, und als solcher den Kampf mit der herrschenden pharisäischen Parthei aufgenommen, in dem er äußerlich unterlag; und Baur hat gewiß Recht, wenn er sagt, nur in dieser konkreten Form habe die Lehre Christi eine neue Religion, eine welterobernde Kirche gründen können. Andererseits aber wird ebensowenig zu übersehen sein, daß die messianische Idee bei Jesus nur deßhalb vermochte, was sie bei anderen nicht vermocht hat, weil sie mit einem wesentlich neuen Gehalt erfüllt und von einer Persönlichkeit getragen war, welche durch ihre sittliche Größe und Reinheit, durch die Kräftigkeit und Innigkeit ihres religiösen Lebens, alles das als ein gegenwärtiges und wirkliches zeigte, was ihre Lehre als Forderung aussprach. Wie Sokrates dadurch Reformator

der Philosophie wurde, daß er selbst das, was er lehrte und von andern verlangte, in mustergültiger Weise gewesen ist, so konnte auch Jesus nur dadurch Reformator der Religion werden, daß er war, was er lehrte: er hielt sich nicht blos für den Messias und wurde nicht blos von anderen dafür gehalten, sondern er war es, d. h. er war der, welcher in der Menschheit ein neues sittlich-religiöses Leben zu begründen durch seine Persönlichkeit befähigt und berufen war.

Daß dieses ein wesentlich neues sei, wurde aber freilich von seinen Anhängern nur allmählich und gerade von seinen persönlichen Schülern nur sehr unvollständig erkannt. So tief und so überwältigend auch bei ihnen der Eindruck seiner Persönlichkeit gewesen sein mußte, wenn der Glaube an ihn seinen Tod überdauern und in der Ueberzeugung von seiner Auferstehung siegreich hervorbrechen sollte; so gewiß ebendamit das neue und eigenthümliche seines Wesens auch in ihnen Wurzel geschlagen hatte, und so wenig sie bei dieser Umgestaltung ihres inneren Lebens in Wahrheit noch Juden waren: so weit waren sie doch noch lange Zeit nachher (wie dieß aus den paulinischen Briefen deutlich hervorgeht, und durch die dogmatisch umgefärbte Darstellung der Apostelgeschichte nicht widerlegt werden kann) von einem klaren Bewußtsein über die Stellung entfernt, welche sie damit zum Judenthum eingenommen hatten. Ihr neuer Glaube erschien ihnen nur als die Vollendung, nicht als ein Aufgeben des alten; sie wollten in der jüdischen Religionsgemeinschaft bleiben und die christliche auf solche beschränken, die jener angehörten oder durch die Beschneidung zu ihr übertraten; sie fühlten sich fortwährend an die Vorschriften des mosaischen Gesetzes gebunden, sie sahen in Jesus nur den Messias der Juden, nicht den Stifter einer neuen, Juden und Heiden gleichsehr umfassenden, und beide gleichsehr ihres bisherigen religiösen Charakters entkleidenden Weltreligion. Den ersten Schritt nach dieser Richtung hin bezeichnet vielmehr das Auftreten des Hellenisten Stephanus, und ihre principielle Begründung erhielt die Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum erst durch den großen Heidenapostel, durch Paulus. Erst in ihm hat das christliche Bewußtsein grundsätzlich und bestimmt mit dem Mosaismus gebrochen. Er zuerst hat es ausgesprochen, daß nicht das Judenthum, sondern nur das

Christenthum den Menschen in das richtige Verhältniß zu Gott setzen könne. Dieser Gedanke steht seit der Bekehrung des Apostels im Mittelpunkt seiner religiösen Weltansicht, von hier aus hat sich, wie dieß Baur des näheren nachweist, der ganze paulinische Lehrbegriff in seinen Grundzügen entwickelt. Es handelt sich bei dieser Theologie nicht blos um dogmatische Spekulationen, sondern den Kern derselben bildet die praktische Frage nach dem Verhältniß der beiden Religionsformen, nach der wahren Religion und dem rechten Weg zur Seligkeit. Je weiter sich aber hiebei Paulus von allem entfernte, was bisher bei Juden und Judenchristen als unantastbar gegolten hatte, je schroffer er mit der Behauptung, daß die ganze alttestamentliche Religion nur ein Mittel, die Sünde zur Reife zu bringen, gewesen sei, daß Judenthum und Christenthum, Beschneidung und Taufe unvereinbar seien, nicht allein den altgläubigen unter seinen Volksgenossen, sondern auch den älteren Aposteln und der von ihnen gestifteten Gemeinde entgegentrat, um so begreiflicher ist es, daß er selbst bei den gemäßigtsten unter den Judenchristen mit fortgesetztem Mißtrauen, bei den leidenschaftlicheren mit Haß und Widerspruch zu kämpfen hatte. Selbst jene Verhandlung zwischen ihm und den Uraposteln, welche unter dem Namen des Apostelconcils bekannt ist, führte nach seiner eigenen Darstellung (welcher die conciliatorisch vermittelnde der Apostelgeschichte unbedingt nachstehen muß) nicht zu einer grundsätzlichen Ausgleichung der bestehenden Gegensätze, sondern nur zu einer den Palästinensern durch die Macht der Thatsachen abgedrungenen Uebereinkunft, ihn in seinem Wirkungskreise gewähren zu lassen; wie wenig aber hiebei der eine oder der andere Theil auf seinen bisherigen Standpunkt verzichtet hatte, zeigte sich bald nachher bei dem harten Zusammenstoß, welcher zwischen Paulus und Petrus in Antiochien stattfand; und seitdem sehen wir jeden von beiden Theilen unbekümmert um den andern seinen eigenen Weg gehen, ja wir erfahren aus den paulinischen Briefen, daß selbst in den von Paulus gestifteten Gemeinden die Angriffe Eingang fanden, welche von Anhängern der Gegenparthei, und namentlich von auswärtigen, mit gewichtigen Empfehlungen versehenen Sendlingen, gegen seine Person und sein Werk gerichtet wurden. Um diese Angriffe zurückzuweisen, schrieb Paulus den ge-

harnischten Brief an die Galater; in ihnen liegt eine von den hauptsächlichsten Veranlassungen der beiden Korintherbriefe; aus den gleichen Verhältnissen haben wir uns endlich auch den Römerbrief zu erklären: Paulus will in diesem Sendschreiben durch die eingehendste Auseinandersetzung seines ganzen Standpunktes die wichtige, ohne apostolische Stiftung entstandene Gemeinde der Weltstadt, eine Gemeinde von vorherrschend judaistischem Gepräge, gewinnen und ihre Vorurtheile gegen das Heidenchristenthum, diesen glücklichen Nebenbuhler des Judenthums und seiner theokratischen Vorrechte, beschwichtigen. Zur Versöhnung der Partheien sollte auch die Sammlung für die Jerusalemiten dienen, welche Paulus unter seinen Gemeinden so eifrig betrieben hatte, und deren Ertrag er persönlich nach Jerusalem überbrachte. Aber dieser Versuch hatte einen unglücklichen Ausgang. Der Apostel selbst wurde dadurch in die Gefangenschaft und schließlich in den Tod geführt; denn die Angabe, daß er damals wieder befreit und erst später, in einer zweiten römischen Gefangenschaft, hingerichtet worden sei, ist von Baur ebenso wie die damit zusammenhängende, für die späteren kirchlichen Verhältnisse so wichtig gewordene Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom und seinem römischen Episkopat, längst widerlegt worden. Auch das Versöhnungswerk des Apostels muß aber in der Hauptsache mißlungen sein; denn alle Spuren weisen darauf hin, daß sich in der nächsten Zeit nach seinem Tode die Partheien in der christlichen Kirche noch schroff genug gegenüberstanden, und daß einige Menschenalter nöthig waren, um ihre allmähliche Annäherung und ihre schließliche Verschmelzung herbeizuführen. Es sind so hier ähnliche Verhältnisse, wie sie später bei der Reformation des 16. Jahrhunderts hervortreten: über der abweichenden Auffassung des gemeinsamen Werkes trennen sich schon die ersten Wortführer der religiösen Bewegung; eine Ausgleichung wird (auf dem sog. Apostelconvent) versucht, aber sie ist so wenig, als dort die Wittenberger Concordie, von Bestand; erst nach schroffer Spaltung, nach langen Irrungen und gegenseitigen Anfeindungen kommt es zur wirklichen inneren Union.

Die Spuren dieses Verlaufs sucht nun Baur sowohl innerhalb als außerhalb der neutestamentlichen Schriftsammlung auf. Die

reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus sieht er, nächst den Briefen des Apostels, in dem Lukasevangelium, welches seiner Ansicht nach die evangelische Geschichte eben aus dem Gesichtspunkt des paulinischen Universalismus behandelt, während Matthäus die ursprüngliche evangelische Ueberlieferung, wie sie sich in judenchristlichen Kreisen fortgepflanzt hatte, verhältnißmäßig am reinsten wiedergiebt; einen einseitigen Paulinismus finden wir in der Folge, mit gnostischem Dualismus Hand in Hand gehend, bei Marcion. Von judenchristlicher Seite ist die älteste Schrift, die wir besitzen, die Offenbarung des Johannes, welche 1—2 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Apostel, dessen Namen sie trägt, verfaßt wurde, und welche auch seiner — um dieß beiläufig zu bemerken — gar nicht unwürdig ist, sobald man sie nur mit geschichtlichem Verständniß betrachtet. Denn wenn uns freilich ein auf Jahrtausende berechneter prophetischer Abriß der Welt- und Kirchengeschichte, falls er durch die nachfolgenden Ereignisse bestätigt wurde, unbegreiflich, und falls er dieß nicht wurde, phantastisch erscheinen müßte, so ist dagegen nichts begreiflicher, als eine Schrift, welche bei einer tief eingreifenden Wendung der Geschichte die Erwartungen einer Religionspartheі von der nächsten Zukunft ausspricht, und diese Parthei für die bevorstehenden Ereignisse zu kräftigen und zu sammeln sich bemüht. Eben dieß thut nun die Apokalypse. Die ältesten Christen erwarteten bekanntlich mit jedem Tage das Ende der Welt und die wunderbare Wiederkunft des Messias, welcher dann erst den letzten Zweck seiner Erscheinung, die Stiftung des messianischen Reiches, verwirklichen sollte. Die ganze apostolische und nachapostolische Zeit, das ganze neue Testament, nur seine jüngsten Bestandtheile ausgenommen, ist voll von dieser Erwartung; sie ist es, welche den ersten Christen jene opferfreudige Hingebung im Kampf mit der heidnischen und der jüdischen Welt möglich gemacht hat, und gerade die unmittelbare Nähe der Wiederkunft Christi ist es, worauf hiebei alles ankam; denn wenn der Einzelne ein solches Ereigniß erst Jahrhunderte und Jahrtausende nach seinem Tode zu erwarten hat, so hat es für ihn keine Bedeutung mehr. Als nun in der neronischen Christenverfolgung das heidnische Weltreich der Christenge-

meinde zum erstenmal mit grausamer Wuth entgegentrat, als in dem jüdischen Kriege die Geschicke des Volkes, das seinen Messias verworfen hatte, sich zu erfüllen begannen, als nach Nero's Tod um den Thron der Cäsaren in blutigem Bürgerzwist gekämpft wurde, da schien den Christen die prüfungsreiche Wartezeit ihrem Ende sich zuzuneigen; es tauchte das Gerücht auf, welches in einem bedeutenden Theile der römischen Welt bei der heidnischen und christlichen Bevölkerung Glauben fand, Nero sei seinen Mördern entronnen, oder nach christlicher Wendung der Sage, er werde wieder vom Tode erweckt werden, um demnächst mit orientalischen Heeren zurückzukehren und an Rom furchtbare Rache zu nehmen; die Christen sahen in ihm den Antichrist, der mit Hülfe der Dämonen sein Werk zu Ende führen, alle treuen Bekenner Christi vertilgen, dann aber vor dem wiedererscheinenden Messias in den Staub sinken sollte. Aus diesen Verhältnissen und Erwartungen heraus ist die „Offenbarung" geschrieben: sie will die Christenheit zum standhaften Bekenntniß und zur unverfälschten Bewahrung ihres Glaubens ermahnen, und sie auf das bevorstehende Märtyrerthum vorbereiten, indem sie den Ausgang des nahen Kampfes und die überschwänglichen Belohnungen der glaubenstreuen Streiter nach Anleitung der herrschenden jüdischen Messiaserwartungen in der längst herkömmlichen Form prophetischer Darstellung schildert. Sie ist daher für ihre Zeit ein Werk von der höchsten Bedeutung, und sie ist nur deßhalb von der Folgezeit umgedeutet, angezweifelt, selbst aus dem Kanon entfernt worden, weil spätere Jahrhunderte in ihren alterthümlichen Anschauungen, in ihren von der Geschichte längst überholten und widerlegten Erwartungen sich nicht zurechtzufinden wußten. Nur um so bezeichnender ist es aber, wenn ein solches Buch Dinge, welche Paulus vertheidigt und erlaubt hatte, zu der Teufelslehre Bileam's rechnet, wenn einer der angesehensten von den Judenaposteln selbst damals noch die Heidenchristen nur wie Hintersassen zu dem ächten judenchristlichen Stamm der Messiasgemeinde hinzukommen läßt, wenn unter den zwölf Aposteln des Messias, deren Namen auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems eingegraben sind, für den großen Heidenapostel kein Raum bleibt, wenn die ephesische Gemeinde, in der er so lange gewirkt hatte, belobt

wird, daß sie die, welche sich selbst zu Aposteln machen wollten, geprüft und sie falsch erfunden habe. Man sieht auch hier, welche harte Gegensätze es waren, aus deren Vermittlung die katholische Kirche allein hervorgehen konnte. Weitere Beweise von der Stimmung der judaisirenden Parthei gegen Paulus bringt Baur aus Papias, Hegesippus und besonders aus den pseudo-clementinischen Schriften bei, und ebendahin bezieht er mit Recht die Sage von dem Magier Simon, über deren ursprüngliche Bedeutung schon anderwärts (S. 205 f.) das erforderliche beigebracht ist.

Indessen lag es in der Natur der Sache, daß die Theile der Christenheit, welche doch immer durch gemeinsamen Glauben verbunden waren, nicht alle und nicht immer in dieser Spannung beharren konnten, daß die Streitfragen ihre Schärfe allmählich verloren, die gemeinschaftlichen Elemente bestimmter heraustraten, daß die sich bekämpfenden Partheien im Streite selbst sich näher kamen, manches von einander annahmen, über anderes sich verglichen, daß mit der Zeit für alle Christen eine gemeinsame Dogmatik und eine gemeinsame Kirche entstand. Sowohl auf judenchristlicher als auf paulinischer Seite läßt sich, wie Baur zeigt, diese ausgleichende Thätigkeit wahrnehmen. Dort ist es bereits eine wesentliche Milderung des ursprünglichen Standpunktes, wenn schon frühe auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichtet und die Taufe an ihre Stelle gesetzt wird, wenn das Heidenchristenthum, welches man als ein paulinisches nicht gelten lassen wollte, zu einem petrinischen gemacht, wenn in den Clementinen Petrus als der eigentliche Heidenapostel dargestellt und so neben dem fortwährenden leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Person des Paulus sein Werk und der von ihm verfochtene Grundsatz des Universalismus anerkannt wird. Unter den neutestamentlichen Büchern legt der Jakobusbrief von dem Einfluß Zeugniß ab, welchen diese paulinische Auffassung des Christenthums auch auf solche gewann, die ihr in vielen Beziehungen noch grundsätzlich widerstrebten. Den Uebergang vom Judenchristenthum zum Paulinismus bezeichnet der Brief an die Ebräer; nächst ihm stellen sich in den reiner paulinischen Briefen an die Epheser, die Kolosser und die Philipper, und in den bereits gegen die häretische Gnosis gerichteten Pastoralbriefen verschiedene Formen und Stufen jener

vermittelnden Bestrebungen dar, welche in der Apostelgeschichte durch eine ganz und gar im conciliatorischen Interesse gehaltene, den geschichtlichen Stoff mit großer Freiheit erweiternde und umbildende Darstellung ihre Spitze erreichen. Von der Absicht, die dogmatischen Gegensätze möglichst zu neutralisiren, ist das Markusevangelium geleitet, ein Auszug aus Matthäus und Lukas, der für seine sonstige Farblosigkeit nur in der stärkeren Ausmalung der äußeren Vorgänge einen Ersatz sucht. Aehnliche Wahrnehmungen wiederholen sich außerhalb unserer neutestamentlichen Sammlung bei den Schriften, welche uns unter den Namen des Barnabas, Ignatius, Clemens, Polykarpus und Hermas überliefert sind, und bei Justin dem Märtyrer. So sehen wir denn seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Gegensatz, welcher die apostolische und nachapostolische Zeit so tief bewegt hatte, verschwinden, Petrus und Paulus erscheinen als durchaus einverstanden in ihren Ueberzeugungen und zu gemeinsamen Wirken verbrüdert, und um uns hierüber keinen Zweifel übrig zu lassen, werden sie von der römischen Kirche, in welcher sich diese Versöhnung der Partheien zuerst vollzogen zu haben scheint, gemeinschaftlich als ihre Stifter verehrt, und es werden in der Stadt, welche Petrus niemals betreten hat, die Gräber der beiden Apostel als Denkmale ihres gemeinsamen Märtyrertodes gezeigt. Schon unsere beiden petrinischen Briefe legen diese Tendenz deutlich an den Tag, wie denn auch beide erst im zweiten Jahrhundert, wahrscheinlich in Rom, geschrieben sind. Ihren letzten dogmatischen Abschluß erhielt aber diese ganze Bewegung des religiösen Geistes durch jenes Evangelium, welches um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt und nicht sehr lange nachher als ein Werk des Apostels Johannes allgemein anerkannt wurde. Das Judenthum liegt für den Standpunkt dieses Evangeliums als eine längst überwundene Erscheinung in der Vergangenheit, das Christenthum ist als der einzige und allgemeine Heilsweg festgestellt, alle Gegensätze, die es innerhalb des jüdischen Partikularismus festhalten wollten, sind in seinem Universalismus aufgehoben, ein neues absolutes Princip, das weltschöpferische Wort Gottes, hat sich in ihm geoffenbart und die Aufgabe kann nur die sein, durch keine beschränktere Form des religiösen Lebens beirrt, diesem göttlichen sich ganz hin-

zugeben, in Liebe mit dem Sohn Gottes und durch ihn mit Gott selbst sich zu einigen. Von jenen Kämpfen, durch welche sich die Christenheit in ihrer Urzeit hindurcharbeiten mußte, wird diese ideale Darstellung nicht mehr berührt: wie der Stifter des Christenthums zur Göttlichkeit erhoben ist, so ist auch das Christenthum selbst ein unendliches, dem gegenüber alles andere seine Bedeutung verliert; das christliche Bewußtsein hat einen Ruhepunkt erreicht und die Nebel hinter sich gelassen, welche auf tieferen Stufen seinen Gesichtskreis umhüllt hatten.

Schon bei diesen Entwicklungen sind nun zwei Erscheinungen betheiligt, deren Spuren namentlich dem Johannesevangelium eingedrückt sind, deren Wirkung aber im weiteren Verlaufe sich noch vollständiger herausstellen sollte, die Gnosis und der Montanismus. Die erstere hatte Baur schon im J. 1835 in einem eigenen Werke behandelt, und sie seitdem fortwährend im Auge behalten; für eine gründlichere Erforschung des Montanismus hatte Schwegler in der Schrift, mit der er sich in die gelehrte Welt einführte, den ersten nachhaltigen Versuch gemacht, an den weiteren Verhandlungen darüber auch Baur theilgenommen. In seiner „christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (S. 175) faßt der letztere die Ergebnisse dieser Untersuchungen, in mancher Beziehung ergänzt und schärfer bestimmt, übersichtlich zusammen. Die ältere und bedeutendere von den zwei eben genannten Erscheinungen ist die Gnosis, jene vielgestaltige religiöse Spekulation, welche die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts von Syrien und Pontus bis nach Spanien und Nordafrika in ihrer Tiefe aufgeregt, und einige Menschenalter hindurch um die Herrschaft in ihr gerungen hat. Wir können dieselbe aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten. Einerseits erscheint sie als eine Fortsetzung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, von welcher sie auch geschichtlich ohne Zweifel zunächst ausgieng, als eine Uebertragung griechischer und theilweise auch orientalischer Spekulationen in's Christenthum. Andererseits treffen wir aber bei den Gnostikern eine solche Energie des eigenthümlich christlichen Bewußtseins, eine so hohe Meinung von dem neuen und unterscheidenden der christlichen Religion, daß sie den geschichtlichen Zusammenhang derselben mit dem vorchristlichen völlig abreißen, und

im Judenthum insbesondere nicht eine dem Christenthum gleichartige, gleichfalls göttliche Offenbarung, sondern nur das Werk eines beschränkten, tief unter dem höchsten Gott stehenden Wesens zu finden wissen. Nach jener Seite könnte man sie für Schüler der heidnischen Philosophen, nach dieser für extreme Pauliner halten. Beides ist aber hier auf's engste verbunden. Die Gnostiker wollten das Christenthum in seiner Reinheit und Vollendung darstellen, sie wollten aus demselben alle jene trübenden Bestandtheile ausscheiden, welche ihm als Ueberbleibsel des Judenthums bei der Masse der Christen noch anhaften, sie verlangten, wie Paulus, ein vergeistigtes, pneumatisches Christenthum. Das Mittel dazu sollte nun die höhere Erkenntniß, die Spekulation sein, für welche sie nur bei den jüdisch-alexandrinischen, und in letzter Beziehung mit diesen bei den griechischen Philosophen die Anleitung finden konnten; natürlich entlehnten sie aber von ihren Vorgängern vor allem das, was ihrer eigenen religiösen Tendenz entsprach, jenen schroffen, spiritualistischen Dualismus, der im Universum wie in der Menschenwelt überall nur ungöttliches, unvollkommenes und böses erblickte, um alles göttliche und geistige auf die edleren, der gnostischen Erkenntniß fähigen Seelen zu beschränken. So kraus es aber in dieser Spekulation auch hergeht, so fremdartig und abenteuerlich das meiste darin uns anspricht, so außerordentlich war doch, wie schon aus ihrer weiten Verbreitung und ihrer langen Dauer hervorgeht, ihre Wirkung auf die christliche Kirche. Vergleichsweise von geringerem, an sich selbst aber doch immer noch von sehr bedeutendem Einfluß ist der Montanismus, welcher vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien entstanden, gleichfalls bald in der ganzen christlichen Welt Anhänger gewann. Diese Denkweise bildet in vielen Beziehungen das Gegenstück zu der Gnosis. Auch sie hat es nämlich auf eine Vollendung der Kirche, ein pneumatisches Christenthum abgesehen, aber das Motiv derselben liegt für sie in der damals bereits veraltenden, von ihr mit fanatischer Begeisterung erneuerten Erwartung des nahen Weltendes; ihr Inhalt besteht nicht in der Reinigung des Christenthums von allem jüdischen, sondern im Gegentheil in einer Verschärfung jener Sitten- und Kirchenzucht, die vorherrschend judenchristlichen Ursprungs

ist, in einer größeren Strenge der Fasten- und Ehegesetze, des Bußwesens u. s. w., mit Einem Wort in einem „neuen Gesetz"; das Mittel, um sie herbeizuführen, ist nicht die Spekulation, sondern die Prophetie, die Ekstase, in welcher der Mensch dem neuen prophetischen Geiste, dem Paraklet, sich als willen- und bewußtloses Werkzeug hingiebt. Darin jedoch treffen beide Erscheinungen, Gnosis und Montanismus, zusammen, daß sie eine Reform der Kirche, einen Fortschritt zu höherer religiöser Vollkommenheit, meist allerdings mit entgegengesetzten Mitteln, verlangen. Und daß sie auch wirklich für den weiteren Verlauf der kirchlichen Entwicklung von der höchsten Wichtigkeit gewesen sind, läßt sich nicht verkennen. Die Gnosis gab der theologischen Spekulation auch außerhalb der eigenen Parthei einen so kräftigen Anstoß, daß sich selbst ihre erbittertsten Gegner, die Ebjoniten, diesem Einfluß nicht entziehen konnten, und in dem System der clementinischen Homilieen eine eigenthümliche Form judenchristlicher Gnosis erzeugten; innerhalb der katholischen Kirche wiederholt sie sich in der rechtgläubigen Gnosis der großen alexandrinischen Kirchenlehrer, eines Clemens, Origenes und ihrer über den ganzen Osten verbreiteten, Jahrhunderte lang fortwirkenden Schule, dieser Gnosis, welche die Lehren der griechischen Philosophen so bereitwillig in die christliche Dogmatik einführte, und sie mit der christlichen Ueberlieferung zu so merkwürdigen Lehrgebäuden verknüpfte. Der Montanismus hat theils auf die christliche Dogmatik, namentlich in der Lehre von Dreieinigkeit, theils und besonders auf die Gestaltung der christlichen Sitte und der kirchlichen Sittenzucht eingewirkt. Noch wichtiger ist aber, daß der Kampf mit diesen Gegnern, und vor allem mit der Gnosis, die Kirche nöthigte, sich zu einer schärfer abgegrenzten Lehreinheit und festeren Verfassungsformen zusammenzufassen. Den Gnostikern gegenüber half es nichts, sich auf die heiligen Schriften zu berufen. Von den alttestamentlichen wollten sie nichts wissen, die neutestamentlichen wurden von ihnen theils gleichfalls nicht anerkannt, theils durch jene allegorische Auslegung, gegen welche die damalige Theologie kein Mittel hatte, in ihrem Sinn umgedeutet. Einer Auktorität aber, welche den Streit schlichtete, konnte man nicht entbehren, denn der ganze kirchliche Glaube beruhte auf Auktorität und Tradi-

tion; wenn man sich einmal darauf einließ, seine Geltung von dem Erfolge der wissenschaftlichen Beweisführung abhängig zu machen, so drohte alles in's Schwanken zu gerathen. So blieb nichts übrig, als auf das Zeugniß zurückzugehen, von welchem auch die Annahme der heiligen Schriften am Ende abhieng, das Zeugniß der kirchlichen Ueberlieferung. In ihr sollte die ächte apostolische Lehre bewahrt sein, welche man auch bereits, um alle abweichenden Behauptungen desto sicherer auszuschließen, in übersichtlichen Bekenntnissen, in der sogenannten Glaubensregel, zusammenzufassen pflegte. Wer verbürgte aber die Treue und den apostolischen Ursprung dieser Ueberlieferung? Wer konnte überhaupt in dem Streit der Meinungen einen festen Einheitspunkt für die Lehre, bei den Spaltungen in den Gemeinden einen unverrückbaren Mittelpunkt darbieten, an dem man sich darüber orientiren konnte, wo das Recht und wo das Unrecht, wo die wahre gemeinchristliche Kirche, wo die willkührliche Lossagung von derselben, die Häresie, zu suchen sei? Dieß konnten nur die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel, auf die sich von jenen die reine Lehrüberlieferung und der untrügliche apostolische Geist vererbt hatte. So drängte der Kampf mit der gnostischen Häresie und dem montanistischen Schisma zunächst in den Einzelgemeinden zur Ausbildung einer monarchischen Kirchenverfassung. In den neutestamentlichen Schriften und sonst, bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab, bedeuten die Namen der Bischöfe und der Presbyter wesentlich dasselbe; jetzt dagegen sehen wir den Bischof als die einheitliche, alle Rechte der Gemeinde in sich zusammenfassende Spitze derselben, rasch über die Gemeindeältesten emporwachsen, und jene hohe Idee des Episkopats Wurzel schlagen, welche zuerst in den pseudoignatianischen und pseudoclementinischen Schriften mit aller Energie sich ausspricht. Hiemit ist nun eine kirchliche Einrichtung geschaffen, welche aus den gegebenen Verhältnissen natürlich hervorgegangen, zugleich (Baur a. a. O. 302 f.) durch bloße Wiederholung ihrer einfachen Grundform einer unendlichen Ausdehnung fähig ist, und insofern die Elemente der umfassendsten und durchgreifendsten Hierarchie in sich trägt. Jetzt erst ist es möglich, das Gebiet der Kirche äußerlich abzugrenzen, die kirchliche Lehre und das Verhältniß der Einzelnen

zur Kirche nach festen Merkmalen, durch den Ausspruch einer allgemein anerkannten Auktorität, zu bestimmen; jetzt erst wird die Kirche sich ihrer Einheit, im Gegensatz zu den Häresieen, bewußt; jetzt erst ist mit der Sache auch der Name der allgemeinen, der katholischen Kirche gefunden. Und bereits beginnt auch diese Idee sich in noch weiterem Umfang zu verwirklichen. Die Bischöfe treten nicht blos als gleichberechtigte auf Synoden zusammen, welche zunächst allerdings noch auf einzelne Provinzen beschränkt sind; sondern frühe schon erheben gewisse Gemeinden den Anspruch, daß sie als apostolische Stiftungen die Lehre der Apostel reiner und zuverlässiger, als andere, bewahrt haben, daß daher ihnen und ihren Bischöfen bei Lehrstreitigkeiten eine vorzugsweise Geltung zukomme. Keine andere Gemeinde hat aber diesen Anspruch höher gespannt und keine ist mit ihm vollständiger durchgedrungen, als die der Welthauptstadt, von der die Völker nun schon einmal ihre Gesetze zu erhalten gewohnt waren, die römische. Sie war nicht allein im Abendlande die einzige, welche sich eines apostolischen Ursprungs rühmen konnte: sie führte auch ihre Stiftung auf die zwei größten Apostel, Paulus und Petrus, zurück, und ihre Bischöfe wollten deßhalb nicht allein Nachfolger der Apostel in ihrem Amte, sondern auch Nachfolger des Petrus in seinem Primat sein. Schon gegen das Ende des zweiten und im Laufe des dritten Jahrhunderts gelangt dieser Anspruch im Abendland allmählich zur Anerkennung, und es wird so im Glauben der Völker der Grund gelegt, auf dem in der Folge, unter der Gunst der Verhältnisse, die päpstliche Macht aufgebaut wurde. In Wahrheit ist freilich die römische Kirche, wie bemerkt, weder von Paulus noch von Petrus gestiftet worden, ja Petrus ist schwerlich jemals nach Rom gekommen. Nicht die apostolische Stiftung, sondern die politische Bedeutung Rom's ist es, welcher die römische Kirche ihre hohe Stellung zu verdanken hat, und nur weil man in Rom schon frühe dieser maaßgebenden Bedeutung der eigenen Gemeinde sich bewußt wurde, hat die römische Sage die beiden Apostel am Schluß ihres Lebens zu gemeinsamem Märtyrertod hier zusammengeführt, und in der Folge den Apostelfürsten Petrus sogar zum Stifter und ersten Bischof der römischen Kirche erhoben. Dem damaligen kirchlichen Bewußtsein mußte sich

aber die Sache freilich anders darstellen: wenn die Gemeinde der Weltstadt unter allen Christengemeinden die erste Stelle einnahm, so mußte sie auch von den ersten unter den Aposteln gestiftet sein.

Mit dieser Ausbildung der kirchlichen Verfassung und Auktorität steht nun die Entwicklung des Dogma in einer merkwürdigen Wechselbeziehung. Wie das Bedürfniß einer festen Glaubensnorm der Haupthebel für die Steigerung der bischöflichen Macht und der kirchlichen Einheit, für den Fortschritt der Kirche zur Katholicität war, so spiegelt sich andererseits im Inhalt der kirchlichen Lehre das Bewußtsein der Kirche über sich selbst ab, und wenn wir die Geschichte derselben genauer verfolgen, so können wir deutlich wahrnehmen, wie sie nur dasselbe ideal, für das Bewußtsein der Gemeinde, ausdrückt, was in den gegebenen Zuständen als ein reales vorhanden ist, wie jeder neuen Stufe in der Lehrbildung eine Veränderung in den thatsächlichen Verhältnissen der Kirche, in ihrer Macht und ihrer Verfassung entspricht. Der Mittelpunkt der christlichen Dogmatik, die Lehre, welche noch alle anderen in sich schließt und zu keiner selbständigen Entwicklung kommen läßt, ist in den ersten Jahrhunderten die Lehre von der Person Christi. Gerade von ihr gilt aber im strengsten Sinn der Kanon, daß das Dogma nur ein Reflex des unmittelbaren religiösen Bewußtseins ist. Die Kirche im ganzen und jede Parthei in derselben hat dem Stifter des Christenthums jederzeit genau diejenigen Eigenschaften beigelegt, deren er ihrer Meinung nach bedurfte, um Urheber der eigenthümlichen Segnungen zu sein, die vom Christenthum erwartet wurden. Worin aber diese gesucht wurden, und welche Vorstellungen man sich demnach über Christus bildete, dieß mußte natürlich ganz und gar von der Beschaffenheit des jeweiligen religiösen Bewußtseins abhängen, und es verhielt sich in dieser Beziehung von Anfang an nicht anders, als es sich heute noch verhält. So lange man im Christenthum nicht mehr sah, als die Vollendung des Judenthums, genügte der christlichen Gemeinde, um die Würde ihres Stifters zu bezeichnen, die jüdische Vorstellung vom Messias: er war ein Mensch wie andere Menschen, wenn auch ein wunderbar erzeugter, mit dem göttlichen Geist im höchsten Maaß ausgerüsteter

Mensch, er war nur der größte von den Propheten. So in unsern drei ersten Evangelien; so trotz der gesteigertsten Messiasprädikate in der Offenbarung des Johannes. Als Paulus das Christenthum vom Judenthum losriß, um in ihm eine selbständige Macht, das letzte Ziel und den ursprünglichen Zweck der ganzen Menschheit zu erkennen, da überschritt er sofort auch den jüdischen Messiasbegriff; Christus wurde ihm aus einem idealen Repräsentanten des jüdischen Volkes zum Ideal der Menschheit, aus einer einzelnen, erst im Verlauf der Geschichte in's Leben getretenen Erscheinung, zum schöpferischen Princip des ganzen, zur Voraussetzung aller Geschichte: er beschrieb ihn als den Urmenschen, den himmlischen oder pneumatischen Menschen, welcher schon vor seinem irdischen Leben präexistirt, habe durch welchen Gott alles in's Werk setzte In demselben Maaße sodann, wie die christliche Kirche zum sicheren Gefühl ihrer selbständigen Eigenthümlichkeit und ihrer universellen Bestimmung kam, wie sie sich äußerlich über die ganze römische Welt verbreitete, innerlich sich durch den Episkopat organisirte und allen abweichenden Partheien gegenüber sich als katholische Kirche zusammenfaßte, sehen wir auch die paulinische Vorstellung über Christus sich verbreiten und gleichzeitig zu einer noch höheren fortschreiten: im Ebräerbrief, in den kleineren paulinischen Briefen, bei Pseudoignatius und Justin läßt sich dieser aufsteigende Gang des Dogma bis zu dem Punkte verfolgen, auf dem es in der Lehre des vierten Evangelisten vom Wort Gottes zu einem vorläufigen Abschluß gelangte. Bemerkenswerth ist dabei einerseits der Einfluß, welchen die philonische Theorie vom Logos, und durch diese die griechische Philosophie, auf die Fassung der christlichen Grundlehre erhielt, andererseits der enge Zusammenhang, in welchen die Christologie schon von dem angeblichen Ignatius mit seiner Idee vom Episkopat gebracht wird: je höher Christus steht, um so höher steht auch der Stellvertreter Christi, der Bischof; das hierarchische Interesse, wenn es auch bei der christologischen Entwicklung nicht das entscheidende gewesen ist, war doch dabei schon frühe mit im Spiel, und es ist insofern schwerlich ganz zufällig, daß auch im vierten Jahrhundert ein Presbyter, Arius, es war, welcher die äußerste Steigerung der Lehre von der Göttlichkeit Christi bekämpfte, und eine Ver-

sammlung von Bischöfen es war, welche sie durchsetzte (Baur a. a. O. 363). Denn auf die Dauer konnte man sich bei jener Lehrform, welche das vierte Evangelium darstellt, doch nicht beruhigen. Wie ließ sich ein zweites göttliches Wesen neben Gott denken, ohne den Grundsatz des Monotheismus zu gefährden? wenn andererseits jenes Wesen dem höchsten Gott untergeordnet wurde, wie dieß bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts allgemein, und so namentlich auch in den neutestamentlichen Schriften geschieht, mit welchem Recht ließ es sich doch zugleich als ein göttliches Wesen betrachten und inwiefern konnte es dem Bedürfniß genügen, eine volle Einigung des Menschen mit Gott zu vermitteln? Wie tief diese Fragen die alte Kirche beschäftigt haben, zeigt die Geschichte der Christologie. Nur in langsamem Fortschritt, unter fortwährenden Kämpfen mit den „Monarchianern", welche Christus bald zur menschlichen Natur eines bloßen Propheten herabsetzten, bald umgekehrt seine persönliche Verschiedenheit von Gott läugneten, hat sich die kirchliche Lehre entwickelt. Wo aber diese Entwicklung hinführen würde, konnte längst nicht mehr zweifelhaft sein. Nachdem man einmal begonnen hatte, den Stifter des Christenthums zu übermenschlicher Natur und Würde zu erheben, konnte diese Bewegung nicht eher zur Ruhe kommen, als bis das Interesse, von dem sie ausgieng, der unendlichen Bedeutung des Christenthums in ihm sich bewußt zu werden, die durch ihn gestiftete Gemeinschaft des Menschen mit Gott in seiner Person als eine absolute anzuschauen, vollkommen befriedigt war. Dieß konnte es aber nur dann sein, wenn er in einem Verhältniß zu Gott stand, welches keine Steigerung mehr zuließ, wenn er selbst Gott im vollen Sinne des Wortes war. In demselben Zeitpunkt daher, in welchem die christliche Religion die Herrschaft über das römische Reich in Besitz nahm und sich so als die absolute Religion verwirklichte, erhob sie auch ihren Stifter zur Absolutheit: die erste allgemeine Kirchenversammlung, die erste Gesammtvertretung des christlichen Episkopats war es, welche unter der Leitung des ersten christlichen Kaisers die Wesensgleichheit Christi mit Gott dem Vater, eine Lehre von sehr jungem Ursprung, als kirchliches Dogma verkündete.

Die Vorgänge, durch welche das Christenthum bald nach dem

Anfang des vierten Jahrhunderts zur römischen Reichsreligion geworden ist, das frühere wechselnde Verhältniß desselben zur Staatsgewalt, die Geschichte der Christenverfolgungen, von denen man sich gewöhnlich so schiefe und übertriebene Vorstellungen macht, die literarischen Angriffe heidnischer Schriftsteller auf die christliche Religion und ihre Vertheidigung durch die christlichen Apologeten können hier nicht dargelegt werden. Auch auf den letzten Abschnitt des baurischen Werkes über die drei ersten Jahrhunderte: „das Christenthum als sittlich-religiöses Princip“, will ich hier nicht näher eingehen, so belehrend es auch an sich wäre, sich die sittlichen Zustände der altchristlichen Kirche nicht blos nach ihren Lichtseiten, sondern auch nach ihren meist viel zu wenig beachteten Schattenseiten von ihm schildern zu lassen, und schon in jenen ersten Jahrhunderten die Keime so mancher Erscheinungen nachzuweisen, in deren späterer Entwicklung die protestantischen Kirchenhistoriker in der Regel nur einen Abfall von der Reinheit des ursprünglichen Christenthums zu sehen wissen. Dagegen soll die geschichtliche Entwicklung der Kirche während der nächsten Jahrhunderte und Baur's Behandlung derselben noch in der Kürze berührt werden.

Es ist dieß die Zeit, in welcher das Christenthum die Staatsreligion des römisch-griechischen Kaiserreichs war, zu seiner Herrschaft unter den germanischen Völkern dagegen und zu der eigenthümlichen kirchlich-politischen Gestaltung der abendländischen Welt erst der Grund gelegt wurde. Der Kampf mit dem Heidenthum war jetzt innerhalb des römischen Reichs entschieden, und die kaiserlichen Edikte brachten ihn auch äußerlich zum Abschluß; auch der Versuch einer philosophisch-religiösen Restauration des Heidenthums unter Julian's kurzer Regierung war nur eine vorübergehende Episode. Gleichzeitig trat von den germanischen Stämmen, welche das römische Westreich unter sich theilten, einer nach dem andern in den Kreis der Kirche ein; wobei es als eine eigenthümliche Fügung erscheint, daß die Franken von Anfang an dem katholisch-orthodoxen Glauben zugethan waren, und dadurch mit Rom in engere Verbindung kamen, während alle andern Germanen zuerst dem Arianismus huldigten. So leicht aber diese Eroberungen der Kirche

seit Constantin's Uebertritt wurden, so bedeutend stand ihr fortwährend die geistige Macht des Heidenthums gegenüber. Von den schriftstellerischen Angriffen eines Julian freilich hatte sie noch weit weniger, als von seinen politischen Maaßregeln zu fürchten, der Polytheismus von seiner neuplatonischen Umdeutung der Mythologie und von den christlichen Ideen, welche er griechischen Göttergestalten unterlegte, nichts zu hoffen; gegen das Römerthum wurde die christliche Religion von Augustin in seinem großen Werke vom Gottesstaat geistvoll und für die damalige Zeit glänzend vertheidigt. Weit schwieriger war es dagegen, zwei Systeme von heidnischem Ursprung, den Platonismus und den Manichäismus, nicht blos als Gegner abzuwehren, sondern auch vor ihrem Eindringen in die christliche Theologie sich zu schützen. Der Platonismus, oder das was man damals Platonismus nannte, war von Anfang an in einer eigenthümlichen Beziehung zum Christenthum gestanden. Schon zu der ersten Entstehung desselben hatte er ohne Zweifel durch Vermittlung der alexandrinischen Theologie und des Essäismus seinen Beitrag geliefert. In der Folge hatte er nicht allein auf die häretische Gnosis und durch sie auf die Gesammtkirche höchst bedeutend eingewirkt, sondern auch die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft waren größerentheils, und gerade die bedeutendsten unter denselben am unverkennbarsten, bei dem alexandrinischen Platonismus in der Lehre gewesen. Als sodann seit dem dritten Jahrhundert die neuplatonische Schule alle noch lebensfähigen Elemente der griechischen Philosophie zu einem umfassenden, von Plato's ursprünglicher Lehre freilich ziemlich weit abliegenden System verknüpfte und alle andern Schulen in sich aufzehrte, trat sie zwar zunächst als die letzte und bedeutendste Vorkämpferin des alten Glaubens der christlichen Kirche feindselig entgegen; zugleich waren sich aber beide, das Christenthum und der Neuplatonismus, innerlich viel zu nahe verwandt, als daß nicht eine gegenseitige Anziehung und Einwirkung zwischen ihnen hätte Platz greifen sollen; wozu noch hinzukommt, daß die Christen eine höhere wissenschaftliche Bildung nur in den Schulen der griechischen Gelehrten finden konnten. Diese huldigten aber bald alle, Rhetoren, Grammatiker und Philosophen, dem Neuplatonismus. So geschah es, daß diese Philosophie die allgemeine

Voraussetzung der christlichen Theologie wurde, denn einer Philosophie bedurfte man nun einmal, und eine andere hatte man nicht zur Verfügung. Auch die orthodoxesten Kirchenlehrer konnten sich diesem Einfluß nicht entziehen, und in den dogmatischen Verhandlungen des vierten und fünften Jahrhunderts, sogar in den Glaubensbekenntnissen, welche sich aus jener Zeit in die unsrige vererbt haben, lassen sich die neuplatonisch-aristotelischen Kategorieen, an welche man damals gewöhnt war, noch deutlich erkennen. Selbst wo diese Philosophie mit der kirchlichen Dogmatik in Konflikt kam, wurde ihr oft mehr eingeräumt, als man glauben sollte. Der christliche Neuplatoniker Synesius z. B. wurde zum Bischof von Ptolemais gewählt und von dem sonst so hierarchisch gesinnten Patriarchen Theophilus in Alexandrien als solcher bestätigt, wiewohl er offen erklärte, daß er Dinge, wie die Auferstehung des Leibes und der einstige Weltuntergang, nicht glauben könne, daß er sich zwar dem Volke gegenüber an die Mythen, für sich selbst dagegen an die Philosophie halten wolle. Am schlagendsten zeigt sich aber der Einfluß, welchen der Neuplatonismus auf die christliche Kirche gewann, und seine Verwandtschaft mit dem damaligen Christenthum an den Schriften, welche ein christlicher Neuplatoniker um den Anfang des sechsten Jahrhunderts unter dem Namen des Areopagiten Dionysius, des von Paulus bekehrten angeblichen ersten Bischofs von Athen, verfaßt hat. Die Theologie dieser Schriften ist beim Lichte betrachtet ungleich mehr platonisch als christlich: selbst die Grundlehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes finden hier im Grunde nur dem Namen nach eine Stelle. Nichtsdestoweniger sind die Werke des Areopagiten von Anfang an als ächt anerkannt worden; in der östlichen Kirche rasch verbreitet, später auch in die abendländische übergetragen, bildeten sie eine von den gefeiertsten Auktoritäten der mittelalterlichen Theologie, sie waren namentlich das Lieblingsbuch und die Hauptquelle der spekulativen Mystik, welche in jenen Jahrhunderten eine so bedeutende Rolle spielt, ja bis auf unsere Zeit herab erstreckt sich durch Vermittlung katholischer und protestantischer Mystiker ihr Einfluß. So viel abstoßendes auch ihr Inhalt für die Orthodoxie hätte haben sollen: ihre Lehre von der himmlischen Hierarchie der Engel und

von der ihr nachgebildeten irdischen Hierarchie entsprach theils der unbewußt polytheistischen Neigung jener Zeit, theils dem Interesse des Klerus viel zu sehr, sie hatte in der herrschenden Denkweise viel zu feste Anknüpfungspunkte, als daß man nicht darüber alles andere bereitwillig vergessen hätte. — Weit feindseliger verhielt sich die Kirche zum Manichäismus, diesem aus der persischen Religion und dem Buddhismus in's Christenthum eingedrungenen und dann mehr und mehr christianisirten Dualismus, der aber seinen Ursprung doch nie ganz verläugnen konnte. Augustin und andere Kirchenhäupter kämpften bis auf's äußerste gegen die Manichäer, Synoden wurden gegen sie abgehalten, die Staatsgewalt — so weit war man nun schon längst — zu ihrer Unterdrückung aufgerufen: die ersten Häretiker, welche hingerichtet worden sind, waren spanische Priscillianisten, ein Seitenzweig der Manichäer (denn Spanien, scheint es, war schon damals vom Schicksal bestimmt, mit dem Beispiel der Ketzerverfolgung voranzuleuchten). Und dennoch war die Einwirkung des Manichäismus auf die Kirche höchst bedeutend, und es sind nicht blos jene mittelalterlichen, für die ganze Kirchengeschichte so wichtigen Partheien der Katharer, Albigenser u. s. w., welche mit dieser Häresie in offenkundigem Zusammenhang stehen, sondern auch die kirchliche Dogmatik hat ohne Zweifel mehr, als sie weiß, von ihr entlehnt. Denn der bedeutendste Begründer der späteren Theologie, der heil. Augustinus, hatte viele Jahre lang der manichäischen Sekte angehört; und wenn er sich nachher von ihr losgesagt und sie im Namen der Kirche auf's lebhafteste bestritten hat, so folgt doch daraus nicht im geringsten, daß er auch in sich selbst alle Nachwirkungen seiner früheren Ueberzeugung getilgt hatte. Gerade in der Lehre vielmehr, durch welche er in der Geschichte der Theologie Epoche gemacht hat, in seiner Lehre von der Sünde und der Gnade, glauben wir diese Nachwirkungen recht deutlich zu erkennen, und mit demselben Recht und in demselben Sinn, wie wir einen Clemens und Origenes kirchliche Gnostiker nennen, würden wir Augustin's System als einen kirchlich gewordenen Manichäismus bezeichnen dürfen.

Dieses System bildet den anziehendsten und wichtigsten Punkt in der Geschichte der Theologie vom 4. bis zum 6. Jahrhundert.

Diese Periode ist bekanntlich vor allen andern durch lebhafte dogmatische Streitigkeiten, langwierige Verhandlungen und kirchliche Glaubensgesetze ausgezeichnet; und namentlich ihre erste Hälfte, von der nicänischen bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung, ist die Zeit, in welcher die Hauptlehren des kirchlichen Glaubens: von der Dreieinigkeit und der gottmenschlichen Natur Christi, von der menschlichen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnade, zum Abschluß gebracht wurden. Dabei hat sich der Osten und der Westen in die dogmatischen Aufgaben der Zeit in bezeichnender Weise getheilt. Während jener ganz und gar durch die Verhandlungen über die Dreieinigkeit und die Person Christi in Anspruch genommen ist und das übrige kaum irgend einer Aufmerksamkeit würdigt, liefert umgekehrt die abendländische Kirche für diese Erörterungen im ganzen kaum einen selbständigen Beitrag, und nur in einzelnen entscheidenden Momenten legt sie ihr Gewicht, unter Führung der römischen Bischöfe, für die Ansicht in die Wagschaale, welche dem kirchlich-katholischen Interesse am meisten entspricht: dafür hat sie aber durch Augustin und seine Schüler einen eigenthümlichen Kreis von dogmatischen Bestimmungen ausgebildet, die in ihrer wesentlich praktischen Bedeutung zu jenem kirchlichen Interesse in noch unmittelbarerer Beziehung stehen, und überhaupt den Grund zu der Richtung gelegt, welcher die Zukunft der Theologie in dem lebenskräftigsten Theile der christlichen Welt für mehr als ein Jahrtausend gehörte. Wiewohl daher die vom Orient ausgegangenen Streitfragen weit lebhaftere und allgemeinere Bewegungen, tiefere Zerwürfnisse, feierlichere Lehrentscheidungen hervorgerufen haben, als die abendländische Theologie, so stehen sie doch an innerer Bedeutung der letzteren nach. Nachdem einmal in Nicäa die Gottheit Christi im strengen Sinn festgestellt war, konnte es nur noch darauf ankommen, diese Bestimmung theils zur allgemeinen Geltung zu bringen, theils sich über ihre unerläßlichen theologischen und christologischen Folgesätze zu verständigen; immerhin eine wichtige Aufgabe, welche die griechisch-orientalische Welt Jahrhunderte lang beschäftigt, ihre besten Kräfte aufgezehrt, im byzantinischen Reich unheilbare Zerrüttungen herbeigeführt, den kirchlichen Sinn und den scholastischen Scharfsinn der Theologen, ihre dogmatische Folgerich-

tigkeit und ihren Charakter auf eine schwere Probe gestellt hat; aber doch trotz alledem eine Sache, bei der es sich weit mehr um den Abschluß eines längst vorbereiteten, als um den Anstoß zu einem neuen, mehr um den Fortbau auf gegebenen Grundlagen als um schöpferische Gedanken für einen Neubau handelte. Wir können es daher nur billigen, daß Baur diese Verhandlungen, welche er in seinem großen dogmengeschichtlichen Werk über die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes mit erschöpfender Gründlichkeit dargestellt hat, in seiner Kirchengeschichte (II, 78—123) kurz und übersichtlich behandelt. Ebenso müssen wir es gutheißen, wenn er bei ihnen namentlich auch die Bedeutung hervorhebt, welche die orthodoxen Lehrbestimmungen für die Einheit und Unabhängigkeit der Kirche, für die Sache der Katholicität und der Hierarchie hatten. Ausführlicher bespricht er (S. 123—216) die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade, die pelagianische Opposition gegen dieselbe und den sogenannten Semipelagianismus, dem aber nach seiner richtigen Wahrnehmung auch eine Milderung der augustinischen Sätze, ein Semiaugustinismus, zur Seite geht. Gerade hier war aber auch zur Feststellung der richtigen Gesichtspunkte noch besonders viel zu thun. Augustin's Lehre ist von den protestantischen Theologen von Anfang an und bis auf den heutigen Tag herab deßhalb in ein falsches Licht gerückt worden, weil sie viel zu unbedingt mit der altprotestantischen identificirt wurde. So entsteht aber das unbegreifliche, daß derselbe Mann, welchen die katholische Kirche mit Recht als einen ihrer größten Kirchenfürsten und als den Hauptbegründer der abendländischen Theologie im Mittelalter verehrt, welcher im Kampfe mit Häretikern und Schismatikern den ächt katholischen Standpunkt so streng und eifrig gewahrt hat, — daß eben dieser Mann in seiner epochemachenden dogmatischen Thätigkeit die protestantischen Grundsätze verfochten, daß sich die katholische Kirche auf dem Grunde derselben Ueberzeugungen auferbaut haben soll, durch welche Luther und Calvin diese Kirche in einem großen Theil der christlichen Welt gestürzt haben. Kann man sich zu einer so unwahrscheinlichen Annahme nicht entschließen, will man überhaupt den großen afrikanischen Kirchenlehrer, dessen kleinster Fehler der Mangel an hierarchischer Folgerichtigkeit war, in der

Einheit seines Wesens und in dem Zusammenhang seines vielseitigen Wirkens verstehen, so wird man vor allem fragen müssen, ob jene Sätze, welche die Protestanten freilich dem Buchstaben nach von ihm entlehnt haben, für ihn auch die gleiche Bedeutung, wie für sie, hatten. Und da zeigt sich denn bald, was wir in der Dogmengeschichte so oft wahrnehmen können, und was von den meisten so wenig beachtet wird, daß die gleichen oder nahe verwandte dogmatische Formeln bei verschiedenen einen sehr verschiedenen Sinn haben und ganz entgegengesetzten Interessen dienen können. Bei Augustin hat die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und von der allein wirkenden Gnade Gottes nicht die Bedeutung, wie im Protestantismus, den Menschen in der Kraft seines Glaubens auf Gott allein zu stellen, und ihn ebendamit von jeder menschlichen Bevormundung in Glaubenssachen, von Glaubenszwang und Hierarchie zu befreien; er will nicht deßhalb der Gottheit gegenüber auf alles Verdienst und alle Freiheit verzichten, um eben diese Freiheit den Menschen gegenüber desto reiner und unbedingter zu behaupten. Sondern wenn er dem Menschen vorhält, daß er von Natur grundverdorben sei und durch sich selbst nichts vermöge, so will er ihn damit nur antreiben, um so mehr alles von der Kirche zu hoffen, ihr gegenüber auf jedes eigene Urtheil zu verzichten; wenn er alles Gute von der Gnade herleitet, so setzt er dabei voraus, daß die Gnade durch die kirchlichen Heilsmittel wirke; wenn er die Menschheit in die Minderzahl der Erwählten und die große Mehrheit der Verworfenen scheidet, so versteht es sich für ihn von selbst, daß kein ungetaufter und kein Häretiker, daß nur Mitglieder der katholischen Kirche zu den Erwählten gehören können. Die gleichen Sätze, welche einem Luther und Zwingli, einem Wicleff und Huß dazu dienten, die Allgewalt der Kirche und des Klerus zu brechen, dienen einem Augustin dazu, sie zu befestigen. Deßhalb hat denn auch die Kirche seiner Lehre, so weit sie immer über die bisherige Ueberlieferung hinausgieng, und so bedenklich sie in vielen Beziehungen erscheinen mußte, doch sofort ihre Beistimmung geschenkt. Zugleich hat sie aber auch den sogenannten Semipelagianismus fortwährend geduldet, und dem Augustinismus selbst in ihren maaßgebenden Erklärungen

seine äußersten Spitzen abgestumpft; denn so entschieden es in ihrem Interesse lag, daß der außerchristlichen Menschheit jede sittliche Kraft abgesprochen, daß alles Gute und alle Hoffnung auf die Seligkeit ausschließlich an die kirchlichen Gnadenmittel geknüpft werde, so wenig konnte sie doch andererseits eine solche Auffassung der augustinischen Sätze gutheißen, bei welcher auch für die Mitglieder der Kirche der Nutzen und das Verdienst der guten Werke aufgehoben, die kirchlichen Heilsmittel gegen die göttliche Vorherbestimmung zurückgestellt, die Unfehlbarkeit der kirchlichen Entscheidungen und die Vollkommenheit der Heiligen durch die Erinnerung an die Sündhaftigkeit aller Menschen unmöglich gemacht worden wäre. Die Folgerungen, welche sich aus Augustin's Voraussetzungen unweigerlich ergeben, durften nicht gezogen, neben seinen Annahmen mußten auch die entgegengesetzten geduldet und benützt, die dogmatische Folgerichtigkeit mußte dem praktischen Bedürfniß und dem kirchlichen Interesse zum Opfer gebracht werden. Wenn daher die mittelalterliche Theologie mit Augustinismus begonnen hat, um im Semipelagianismus zu enden, so erklärt sich dieß sehr einfach: das, was wir pelagianisch nennen, ist eben nicht allein bei den Zeitgenossen Augustin's, sondern es ist auch in ihm selbst weit mächtiger, als man wenigstens auf protestantischer Seite in der Regel geglaubt hat.

Und wie jenes kirchlich-katholische Interesse die Dogmenbildung beherrscht und selbst in den Vorstellungen über Gott und Christus sich ausgeprägt hat, so sehen wir überhaupt die christliche Kirche, seit sie in Constantin das Römerreich erobert hat, sich mehr und mehr zur Einheit zusammenfassen und sich zu einem auch äußerlich mächtigen Gemeinwesen gestalten. Jene hohe Idee der Kirche, welche namentlich Augustin gegen die donatistischen Schismatiker entwickelt hat, wird unbedenklich und uneingeschränkt auf die bestehende katholische Kirche übergetragen, und wenn man sich auch nicht verbergen kann, daß vieles an ihr ist, was der Idee nicht entspricht, daß die Heiligkeit der Kirche durch so viele ihrer Mitglieder in Frage gestellt wird, so läßt man sich doch dadurch in dem Glauben an die Vollkommenheit des Ganzen nicht irre machen. In der kirchlichen Anerkennung sieht man die sicherste Bürgschaft für die

Wahrheit einer Lehre, denn was von allen geglaubt wird, das kann, wie dieß z. B. Vincentius von Lerina in seinem berühmten Commonitorium zu zeigen sucht, nur aus apostolischer Ueberlieferung, aus göttlicher Offenbarung herrühren. Die Aussprüche der Kirche stellt man so hoch, daß selbst ein Augustin sich nicht scheut, zu erklären: nicht einmal dem Evangelium würde er glauben, wenn nicht die Auktorität der Kirche ihn dazu bestimmte. So menschlich es auch bei den Verhandlungen oft zugieng, durch welche die Entscheidung der Kirche herbeigeführt wurde, so viel auch die Staatsgewalt, so viel bei den Kirchenmännern selbst weltliche Leidenschaften und Beweggründe bei jenen Entscheidungen mitzusprechen hatten, so unkirchlich und unchristlich die Mittel oft waren, durch welche ihre Anerkennung durchgesetzt wurde: der Gedanke der kirchlichen Einheit war zu mächtig in den Gemüthern, die ganze Zeit war im religiösen wie im politischen einer äußeren Leitung zu bedürftig, als daß man sich von dem einmal betretenen Wege wieder hätte abbringen lassen. Unter den Völkern, welche seit Jahrhunderten an den Absolutismus des römischen Kaiserreichs gewöhnt waren, in jenem erschlafften, aller sittlichen Selbstbestimmung baar gewordenen Zeitalter blieb der Welt nichts übrig, als sich einer unbeschränkten Auktorität willenlos zu unterwerfen, sich unter die Zucht der Kirche zu begeben, welche ihrerseits nur durch diese beherrschende Stellung ihrer sittlich-religiösen Aufgabe genügen und sich durch eine Zeit unerhörter Verwirrung als den festen Mittelpunkt für künftige Bildungen erhalten konnte. Die Geschichtsforschung rechtfertigt diese Stellung der Kirche, indem sie dieselbe in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit begreift, sie rechtfertigt aber ebendamit auch diejenigen, welche sie nicht länger aufrecht erhalten wollen, nachdem die geschichtlichen Zustände, durch die sie bedingt war, längst andere geworden sind.

Der Träger jener Vorzüge, welche der Kirche zuerkannt wurden, ist nun im allgemeinen der Klerus; und schon frühe hat man in dieser Beziehung der ursprünglichen Verhältnisse so vergessen, daß nur die Kleriker als die Kirche im engeren Sinne betrachtet werden. Sie bilden jetzt ein Patriciat mit eigenem Standesgeist, eigenen Standeseinrichtungen und Abzeichen, dessen Glaubens-

und Sittengesetzen, dessen geistlicher Gerichtsbarkeit und Kirchenleitung die Plebejer, die Laien, sich unbedingt zu unterwerfen haben, durch dessen Vermittlung allein sie die Vergebung der Sünden und alle göttlichen Gnadengüter erhalten können. Aus der Masse der Kleriker hatte sich aber schon vor dem Beginn des vierten Jahrhunderts der Episkopat zu einer solchen Höhe emporgehoben, daß die übrigen Kleriker ihrerseits wieder zu den Bischöfen in dasselbe Abhängigkeitsverhältniß traten, wie die Laien zum Klerus im ganzen. Nur die Bischöfe sind es, welche auf den Synoden die Gesammtkirche darstellen, nur sie haben die kirchliche Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung in der Hand, nur sie können im Namen des heiligen Geistes über den Glauben der Kirche entscheiden. Indessen steigen sehr schnell und mit immer bedeutenderen Rechten die Bischöfe der Provincialhauptstädte, oder die Metropolitane, über ihre Mitbischöfe empor, und über diese wieder die fünf (bzw. sieben) Patriarchen, die Bischöfe der wichtigsten Hauptstädte des Reichs. Von diesen selbst treten dann wieder zwei vor den andern hervor: der Bischof von Rom und der Bischof von Neu-Rom, von Konstantinopel. Auch ihre Machtverhältnisse und Aussichten waren freilich in Wahrheit sehr ungleich. Der Patriarch von Konstantinopel hatte neben sich die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, welche sich ihm unterzuordnen nicht geneigt waren, über sich in unmittelbarster Nähe den Kaiser; er konnte es auch nach der muhamedanischen Eroberung, welche seine orientalischen Nebenbuhler unschädlich machte, nicht weiter bringen, als zum höchsten geistlichen Würdenträger eines verkommenden Reiches. Rom dagegen stand ohne Nebenbuhler im Abendland da; die politische Abhängigkeit von Konstantinopel war immer nur eine bedingte und vorübergehende; und während das Patriarchat von Neurom seine Ansprüche nur auf die Vorrechte der Residenz gründen konnte, wies es selbst einen so weltlichen Ursprung der seinigen beharrlich ab, um sich statt dessen auf den nun schon längst anerkannten Vorrang seines Stifters, des Apostels Petrus, zu berufen. So trat hier eine oberste Kirchenbehörde von rein kirchlichem Charakter auf, deren Ansprüche freilich nur theilweise anerkannt wurden, aber doch bei den abendländischen Völkern allmählich in der öffentlichen Meinung

und dann auch in der kirchlichen Gesetzgebung sich festsetzten. Im Orient allerdings konnten sie nicht durchdringen; vielmehr begann schon jetzt, im 5. und 6. Jahrhundert, jener Bruch zwischen Rom und Konstantinopel, der später zur förmlichen Trennung der beiden Kirchen geführt hat. Und ebenso wenig läßt sich die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt jetzt schon durchsetzen. Der Kaiser, welcher die katholische Kirche zur Reichskirche erhoben hatte, wollte sie auch als Staatsanstalt beherrschen; und so bedeutend auch die Güter, die bürgerlichen Vorrechte und die Ehren waren, welche der Kirche und dem Klerus in ihrer Verbindung mit dem Staate zu Theil wurden, so groß auch der gesetzliche und außergesetzliche Einfluß der Bischöfe und Kleriker gewesen ist: im Ostreich blieb die Kirche im wesentlichen unter staatlicher Aufsicht und Leitung, nur unter den germanischen Eroberern im Westen waren die Verhältnisse ihrer Selbständigkeit günstiger; aber erst nach Jahrhunderten gelangte sie dazu, sich dem Staate als gleichberechtigt gegenüberstellen und schließlich den Kampf um die Oberherrschaft über den Staat mit Erfolg aufnehmen zu können.

Was leistete nun aber die Kirche, die eine so hohe Stellung für sich in Anspruch nahm, für den Zweck, dem Kirche und Dogma doch nur als Mittel zu dienen haben, für die Religion und für ihre Bethätigung im sittlichen Leben? Die Antwort auf diese Frage findet sich bei Baur in dem Abschnitt über den christlichen Kultus und das christlich-sittliche Leben der Periode, von der wir reden (K. G. II, 272 ff). Fassen wir aber alle die Züge zusammen, die er in klarer Uebersicht mittheilt, so ist es kein durchaus erfreuliches Bild, was sich vor uns aufrollt. Es läßt sich nicht läugnen, und es ist von den Kirchenlehrern jener Zeit oft genug beklagt worden: in demselben Maaße, wie die äußere Ausbreitung der Kirche, der Glanz ihrer Stellung, die Macht ihrer Diener, die Masse der kirchlich festgestellten Lehren, die Pracht und Mannigfaltigkeit des Gottesdienstes zunahm, hat die Reinheit des sittlichen, der Ernst und die Lauterkeit des religiösen Lebens abgenommen. Ja noch mehr; sie hat gerade deßhalb abgenommen, weil das andere zunahm. Auch die früheren Jahrhunderte waren zwar keines-

wegs jenes goldene Zeitalter der Frömmigkeit, wofür sie nicht selten gehalten werden, und auch in unserer Periode lassen sich die wohlthätigen Wirkungen des Christenthums in vielen Erscheinungen nachweisen. Aber im ganzen läßt sich nach dieser Seite hin eine rasche und bedenkliche Verschlimmerung nicht verkennen. In den gottesdienstlichen Handlungen nimmt eine Aeußerlichkeit überhand, welche gegen die Einfalt und Innigkeit des ursprünglichen Christenthums auffallend absticht. Die Sacramente werden mehr und mehr zu unverstandenen Mysterien, welche nicht durch den frommen, Sinn mit den sie gefeiert werden, sondern durch sich selbst wirken sollen, und je höher die Vorstellungen vom Abendmahlsopfer und von der Taufe sich steigern, je glänzender der Schein ist, welcher von ihnen auf die Priester zurückfällt, um so allgemeiner wird auch eine magische Auffassung und eine äußerlich abergläubische Behandlung derselben. In der Heiligenverehrung mit allem, was von Reliquiendienst, Wallfahrten und Wunderlegenden daran hängt, wird ein Element in den christlichen Kultus aufgenommen, über dessen religiösen Werth verschiedene verschieden urtheilen werden, bei dessen geschichtlicher Betrachtung aber sein Zusammenhang mit dem Polytheismus und den heidnischen Religionsgebräuchen sich nicht verkennen läßt; und je bedeutender dieses Element für das religiöse Leben jener Zeit und der folgenden Jahrhunderte geworden ist, um so klarer liegt auch am Tage, was eine natürliche Betrachtung der Dinge zum voraus nicht anders erwarten wird, daß auch das Christenthum die Menschen, ihre Vorstellungen und Sitten nicht mit einemmal verwandeln, daß es die heidnische Welt nicht erobern konnte, ohne sich mit ihr zu verschmelzen und unendlich vieles aus derselben in sich aufzunehmen. Hören wir doch auch über die sittlichen Zustände jener Zeit so häufig die Klage, daß sie bei der Masse der Christen um nichts besser seien, als bei den Heiden, ja daß die heidnischen Völker germanischen Stammes in Bezug auf Keuschheit, Redlichkeit und Treue den christlichen Nachkommen der entarteten Römer zum Vorbild dienen könnten. Konnte doch das Glaubensgezänke und die Ueberschätzung der dogmatischen Orthodoxie, wie sie in dieser Zeit herrschend waren, am wenigsten dazu dienen, der Kirche eine fruchtbare Wirkung auf's sittliche Leben zu sichern. Erhielten doch die

guten Werke selbst, welche die Kirche verlangte, immer mehr den Charakter äußerlicher Leistungen, bei denen weit mehr darauf gesehen wurde, daß bestimmte einzelne Vorschriften erfüllt, als daß das Innere des ganzen Menschen sittlich umgebildet werde, weit mehr auf das, was gethan wurde, als auf die Gesinnung, in der es gethan wurde. Lassen sich doch auch an der Erscheinung, welche von jener Zeit selbst als die höchste Vollendung des christlichen Lebens gepriesen wird, an dem üppig aufblühenden und rasch sich ausbreitenden Mönchsleben, neben seinen Vorzügen sehr bedeutende Mängel nicht übersehen, und zeigt sich doch der Zusammenhang des christlichen mit dem außer- und vorchristlichen auch an ihm, wenn wir seinen Ursprung einerseits zu orientalischer Ascese, andererseits durch die jüdischen Sekten zu den Pythagoreern und Orphikern hinauf verfolgen. Die geschichtliche Betrachtung der Dinge sieht sich auch hier, wie so oft, genöthigt, die Bewunderung der Zeitgenossen und der Nachwelt auf das richtige Maaß zurückzuführen; dafür ist sie aber auch im Stande, jeder Erscheinung nach ihrer Art gerecht zu werden, und wenn sie in hundert Fällen der Täuschung entgegentreten muß, als ob irgend ein menschliches Werk ohne Tadel, als ob das, was für eine bestimmte Zeit taugte, ein höchstes und maaßgebendes für alle Zeiten sein könnte, so wird sie dafür auch nicht dulden, daß das große der Vorzeit deßhalb geringgeschätzt, das, was ihren Bedürfnissen entsprach, deßhalb verurtheilt werde, weil es mit unsern Begriffen, Gewohnheiten und Zuständen nicht mehr übereinstimmt.

Die Pflicht dieser geschichtlichen Gerechtigkeit nach beiden Seiten hin gegen das Christenthum und die christliche Kirche zu üben, von ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung ein möglichst treues, dem wirklichen Thatbestand entsprechendes, mit dem geschichtlich möglichen und wahrscheinlichen übereinstimmendes Bild zu gewinnen, dieß ist die Aufgabe, welche die „Tübinger Schule" sich gesetzt hat. Die Natur ihres Gegenstandes brachte es mit sich, daß sie hiebei sich zunächst kritisch verhalten, daß sie viele allgemein herrschende Annahmen bestreiten, manche festgewurzelte Ueberzeugung verletzen mußte. Aber wer ihre Arbeiten, und wer namentlich die letzten Werke ihres Stifters mit unbefangenem Auge betrachtet, der wird

sich leicht überzeugen, daß ihr letztes Ziel das rein positive der geschichtlichen Erkenntniß ist, und wie weit auch über ihre einzelnen Ergebnisse die Ansichten auseinandergehen mögen, die Anerkennung wird man ihr nicht versagen dürfen, daß ihre leitenden Grundsätze nur dieselben sind, welche außerhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtschreibung seit Niebuhr und Ranke beherrschen.

Ferdinand Christian Baur.

Unsere protestantische Theologie befindet sich bekanntlich seit längerer Zeit in einer eigenthümlichen Lage. Schleiermacher und Hegel hatten den Frieden zwischen der Wissenschaft und der Religion, jeder in seiner Weise, verkündet, und die Mehrzahl ihrer Anhänger ließ sich gerne überreden, daß der Zwiespalt beider Mächte nun auf ewige Zeiten beigelegt, oder daß wenigstens die sichere Grundlage für eine solche Beilegung gefunden sei. Aber dieser Glaube erwies sich bald genug als eine Täuschung. Schon das war von bedenklicher Vorbedeutung, daß die zwei Friedensstifter über die Bedingungen des Vertrags nichts weniger als einig waren. Noch weit verhängnißvoller war aber, was sich bald herausstellte, daß auch keiner von beiden mit sich selbst einig war, daß der eine wie der andere aus seinen Voraussetzungen ganz andere Folgerungen hätte ableiten müssen, daß die angebliche Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Forschung und der religiösen Ueberlieferung in beiden Systemen nur durch widerspruchsvolle Vereinigung des unvereinbaren, durch unkritische Verkennung des Thatbestandes, durch willkührliche Umdeutung des geschichtlich gegebenen und zweideutige Unbestimmtheit der philosophischen Begriffe erreicht war. So brach denn der kaum beruhigte Streit auf's neue, und so heftig als je, aus. Eine Minderheit unter den Theologen wagte es, alle die Folgerungen zu ziehen, welche sich ihr aus den Voraussetzungen der schleiermacher'schen Theologie und der hegel'schen Religionsphilosophie, und aus dem ganzen Standpunkt der neueren Wissenschaft

überhaupt, für die christliche Religion, ihre Geschichte und ihre heiligen Schriften zu ergeben schienen; sie verlangte, daß über die Wahrheit der Lehren, über die Richtigkeit der Ueberlieferungen, einzig und allein nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entschieden, daß die Kritik, welcher selbst ein so hervorragend kritischer Kopf, wie Schleiermacher, immer wieder die gefährlichsten Spitzen umgebogen hatte, rücksichtslos durchgeführt, in das Verhältniß des positiven Glaubens zur Wissenschaft die volle Klarheit gebracht werde. Je nachdrücklicher aber diese Minderheit vorwärts drängte, um so sehnsüchtiger wandte die überwiegende Mehrheit der Theologen, gleich unfähig, jenen zu folgen und sie wissenschaftlich zu widerlegen, ihre Blicke rückwärts. Jene dämmernde Unbestimmtheit, jene gemüthliche oder scholastische Halborthodoxie, bei welcher sich bisher die meisten so wohl befunden hatten, wurde immer unmöglicher. Die Mittelparthei, wie sie sich aus der Fusion von ehemaligen Rationalisten und Supranaturalisten, aus der hegel'schen Rechten, vor allem aber aus der zahlreichen schleiermacher'schen Schule gebildet hatte, verlor Schritt für Schritt den Boden unter den Füßen; das heranwachsende Geschlecht begann sich von diesem „überwundenen Standpunkte" abzuwenden, und sich seiner Mehrzahl nach unter der Fahne der Orthodoxie und der confessionssüchtigen Hyperorthodoxie zu sammeln, welche unter dem ausgiebigen Schutze reaktionärer Regierungen bald aller Orten üppig aufschoß; die ehrgeizigen und herrschsüchtigen, die schwachen und auktoritätsbedürftigen unter den Anhängern der bisherigen Partheien wußten sich oft wunderbar schnell von der Nothwendigkeit des „Fortschritts" von Schleiermacher zu Calov, von Hegel zur Concordienformel, zu überzeugen; und bald genug hatte man in den weitesten Kreisen auch praktisch zu erfahren, was es heißt, wenn dogmatische Fanatiker und unduldsame Hierarchen die Leitung von Kirche und Staat in die Hand bekommen. In der neuesten Zeit hat nun allerdings der gesunde Sinn des Volkes und die bessere Einsicht mancher Regierungen dieser orthodoxen Hochfluth einen Damm entgegengestellt, und bereits beginnt sie wieder sich zu verlaufen. Nur um so deutlicher sieht man aber, welche Verwüstungen sie in den Köpfen und in den Herzen angerichtet hat. Während alle übrigen Wissenschaften fortschritten, ist

die Theologie in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter zurückgegangen. Einzelne allerdings haben unbeirrt und unverdrossen in rein wissenschaftlichem Sinn an den Forschungen über das Christenthum und seine Geschichte fortgearbeitet; weit die meisten dagegen überließen sich widerstandslos der orthodoxen Zeitströmung, oder sie erhoben sich höchstens zu jener halben und mattherzigen Freisinnigkeit, welche in den Außenwerken des dogmatischen Systems mit dem angenehmen Bewußtsein ihrer Wissenschaftlichkeit spielt, in den Hauptsachen dagegen kaum weniger befangen, weniger unzugänglich für Gründe, weniger empfindlich gegen Widerspruch ist, als die Orthodoxie in allen Theilen; welche ein äußerstes gethan zu haben glaubt, wenn sie die Unterscheidungslehren der protestantischen Hauptkirchen unionistisch zurückstellt, aber doch nie dazu kommt, die Religion überhaupt aus ihren psychologischen und die positive Religion aus ihren geschichtlichen Gründen rein wissenschaftlich zu erklären. Von Seiten ihrer Gesinnung und ihrer praktischen Wirksamkeit sind unter den Mitgliedern dieser Mittelparthei nicht wenige höchst ehrenwerth und den orthodoxen Fanatikern gegenüber geradezu unschätzbar; aber die principielle Unhaltbarkeit ihrer Stellung dürfen wir deßhalb nicht verkennen, und einer Theologie, welche zwischen dieser wissenschaftlichen Halbheit und zwischen der orthodoxen Abkehr von aller Wissenschaft getheilt ist, wie dieß der durchschnittliche Charakter der gegenwärtigen protestantischen Theologie ist, können wir nicht viel gutes weissagen.

Je seltener aber heutzutage die Theologen geworden sind, welche die wissenschaftliche Aufgabe ihres Faches rein auffassen und ohne Nebenrücksichten verfolgen, um so lieber wird man bei dem Bilde eines Mannes verweilen, der gerade in dieser Beziehung in der jüngsten Vergangenheit ganz einzig dasteht. Und das um so mehr, wenn sich in diesem Bilde zugleich ein bedeutender, und seinem Gehalte nach vielleicht der wichtigste Abschnitt aus der Geschichte der neuesten Theologie zur Anschauung bringt; und wenn andererseits den wissenschaftlichen Leistungen persönliche Eigenschaften zur Seite stehen, welche uns in dem Gelehrten, dessen Wissen, in dem Forscher, dessen Geist wir bewundern, zugleich auch den edeln und liebenswürdigen Menschen verehren lassen. Eben dieß ist aber bei

dem Theologen der Fall, dessen Andenken diese Blätter gewidmet sind. Um ihn freilich nach allen diesen Seiten hin erschöpfend zu schildern, wäre mehr Raum erforderlich, als wir hier für uns in Anspruch nehmen dürfen. Die vorliegende Darstellung gilt ihrer Hauptabzweckung nach zunächst Baur's wissenschaftlichen Arbeiten, sie soll an der Hand seiner Schriften die allmähliche Entwicklung seiner Geschichtsansicht und seines theologischen Standpunkts nachweisen, und ebendamit dem Leser von der Entstehung und dem Gange der Forschungen, durch welche er in die Theologie unserer Zeit so tief eingegriffen hat, eine genauere Vorstellung gewähren. Aber doch wollen und dürfen wir es nicht unterlassen, ihm auch die Persönlichkeit des Mannes vorzuführen, mit dessen Geistesarbeit wir ihn bekannt machen möchten. Mit diesem biographischen Theil unserer Aufgabe werden wir uns zunächst beschäftigen.

Baur wurde den 21. Juni 1792 in dem würtembergischen Dorfe Schmiden, nahe bei Stuttgart, geboren, in welchem sein Vater das Amt des Ortspfarrers bekleidete; seine Knabenjahre verlebte er aber größerentheils in Blaubeuren, einem Städtchen am südlichen Fuß der schwäbischen Alp, zwei Meilen von Ulm, wohin der Vater im Jahr 1800 als Decan befördert worden war. Im elterlichen Hause waltete ein ernster und verständiger Geist: Vater und Mutter in ihrer Art beide gleich tüchtig, die Mutter nicht ohne einen Anflug von Schwermuth, die Erziehung der Kinder auf Einfachheit, Gehorsam, Fleiß, strenge Gewissenhaftigkeit gerichtet. Schon der Knabe zeigte einen ernsten Sinn, und bei hervortretender Neigung zu geistiger Beschäftigung wenig Bedürfniß nach Umgang mit Kameraden; keine natürliche Schüchternheit, wie man sie bei dem kühnen Kritier, der er später wurde, nicht gesucht hätte, wie sie aber auch bei einem Kant, einem Calvin und manchem andern mit dem höchsten moralischen und wissenschaftlichen Muthe verbunden war, hat ihn noch im Mannesalter nicht verlassen, und sie hieng bei ihm mit einer Feinheit und Empfindlichkeit des Gefühls zusammen, welche auch für die wissenschaftliche Ausrüstung des Kritikers, für jene geistige Spürkraft, deren er zu seinem Geschäfte bedarf, nicht ohne Bedeutung ist. Baur's Vater war in Mann von großer Pflichttreue und unermüdlichem Fleiße; die gleichen Eigen-

schaften entwickelten sich frühzeitig auch in dem Sohne. Seinen Unterricht erhielt dieser bis in sein vierzehntes Jahr von dem Vater, welcher denselben neben einem geschäftsvollen Amte mit aufopferndem Eifer ertheilte; dann wurde er den Seminarien übergeben, in denen bekanntlich bis auf den heutigen Tag der größere Theil der würtembergischen Theologen die Gymnasial- und Universitätsstudien zu machen pflegt. In Würtemberg nennt man diese in ehemaligen Klöstern errichteten Anstalten schlechtweg Klöster; und in jener Zeit hatten sie wirklich noch, namentlich die „niederen," für die Zeit vom vierzehnten bis achtzehnten Jahre bestimmten, eine durchaus klösterliche Einrichtung und Disciplin, unter welcher die jungen Leute, wenn sie von pedantischen Vorgesetzten gehandhabt wurde, oft nicht wenig zu leiden hatten. Auch Baur machte diese Erfahrung, als er im Jahr 1805 in das „Kloster" seiner Vaterstadt Blaubeuren eintrat; durch die Verkehrtheit einer mönchischen Erziehung wurde ihm die natürliche Heiterkeit des beginnenden Jünglingsalters verkümmert, und noch nach langen Jahren erinnerten sich seine Geschwister des finsteren Wesens, welches sie in jener Zeit von ihm zurückscheuchte. Mildere Vorgesetzte und bessere Lehrer fand er nach zwei Jahren in dem Kloster Maulbronn, und als er 1809 in das tübinger Seminar übergieng, standen die Beschränkungen, welchen ach diese Anstalt ihre Zöglinge unterwarf, dem mäßigen Antheil am akademischen Leben, über den seine Wünsche nicht hinausgiengen, nicht im Wege. Bisher war von ihm fast ausschließlich die classische Philologie getrieben, und zu den gründlichen Kenntnissen, welche er auf diesem Gebiete besaß, der Grund gelegt worden; jetzt sollten, der bestehenden Studienordnung gemäß, zunächst zwei Jahre durch philosophische, in zweiter Reihe auch durch historische und philologische, sodann drei weitere Jahre durch theologische Studien ausgefüllt werden. Baur widmete sich beiden gleichsehr mit der vollen Arbeitslust und Beharrlichkeit, die ihm schon frühe zur anderen Natur geworden war, und beim Abgang von der Universität hatte er sich unter mehreren talentvollen Altersgenossen, zu denen neben andern auch der Dichter Gustav Schwab gehörte, so emporgearbeitet, daß er entschieden als der kenntnißreichste und wissenschaftlich bedeutendste von ihnen anerkannt war. In der

Richtung seiner Studien tritt, so weit wir darüber unterrichtet sind, das doppelte Interesse für die Philosophie und für die Geschichte der Religion und der Theologie hervor. Dort waren es, unter den alten Philosophen Plato, unter den neueren Fichte und Schelling, die seinem idealen Sinn am meisten zusagten; auf seine Beschäftigung mit der historischen Theologie hatte E. G. Bengel den größten Einfluß, ein Vertreter jenes Supranaturalismus, der in Tübingen durch Christian Gottlob Storr und seine Schule aufrecht erhalten wurde, aber zugleich auch ein Freund der kantischen Philosophie, ein Theolog, der sich, wie Strauß im Leben Märklin's sich ausdrückt, „zwar auf dem Gebiete des kirchlichen Supranaturalismus, doch nicht weit von der Grenze des Rationalismus, niedergelassen hatte; für den Schüler, welcher später sein Nachfolger wurde, auch dadurch von besonderer Wichtigkeit, daß er zuerst die Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte und die Symbolik in Tübingen in den Kreis der regelmäßigen Vorlesungen einführte. Neben ihm war der ehrwürdige, als Orientalist eines verdienten Ruhmes sich erfreuende, Schnurrer Mitglied der theologischen Facultät; aber dieser damals schon alternde Gelehrte konnte nach der ganzen Richtung seiner Studien kaum zu den eigentlichen Theologen gerechnet werden. Unter Baur's sonstigen theologischen Lehrern waren die beiden Flatt die angesehensten; daß er ihnen jedoch keine bedeutendere Anregung zu verdanken hatte, sieht man deutlich aus der anziehenden und lehrreichen Geschichte der tübinger theologischen Facultät seit 1777, die er für Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen (Tüb. 1849) geliefert hat.

Nach seinem Abgang von der Universität (1814) wirkte Baur zunächst zwei Jahre lang als Hülfsprediger auf dem Lande und als Hülfslehrer an einem der niederen Seminare, in Schönthal; schon 1816 kehrte er aber als Repetent nach Tübingen und in das dortige evangelische Seminar zurück. Indessen sollte er nur kurze Zeit hier verweilen. Im Juli 1817 starb sein Vater, welchem die Mutter schon zwei Jahre früher vorangegangen war. Von sechs Geschwistern war er das älteste und das einzige, welches halbwegs versorgt war. Die Rücksicht auf diese Lage der Familie wirkte dazu mit, daß dem fünfundzwanzigjährigen jungen Mann eine der zwei Professuren übertragen wurde, die eben damals an dem Seminar

zu Blaubeuren neu zu besetzen waren. Auch im Interesse der Anstalt hätte aber keine bessere Wahl getroffen werden können. Man lasse sich von Strauß (in seiner Schrift über Märklin S. 16 ff.) erzählen, wie belehrend und anregend Baur's Unterricht in jener Zeit war, wie bedeutend seine sittlich ernste Persönlichkeit, der ideale Schwung seines Geistes, das lebendige Vorbild von Fleiß und Berufstreue, das er gab, auf die Zöglinge der Anstalt einwirkte, und man wird die Anhänglichkeit und Verehrung verstehen, mit der ihm seine damaligen Schüler fast ohne Ausnahme lebenslang zugethan blieben. Auch für Baur gehörten die neun Jahre, welche er als Seminarprofessor in Blaubeuren zubrachte, zu den glücklichsten seines Lebens, die auch aus seiner Erinnerung immer mit besonders frischen und hellen Farben auftauchten. Zwar fehlte es an der Anstalt, die nach längerer Unterbrechung eben erst neu hergestellt war, nicht an Schwierigkeiten und Kämpfen, welche theils in den allgemeinen Verhältnissen derselben, theils in der Persönlichkeit ihres Vorstehers, des Ephorus Reuß, begründet waren, dessen originelle, bei seinen dereinstigen Untergebenen heute noch im lebendigsten und heitersten Andenken stehende Eigenthümlichkeiten den übrigen Lehrern ihre Aufgabe nicht eben erleichterten. Aber Freude am Beruf und frisches Kraftgefühl ließen diese Schwierigkeiten um so leichter überwinden, da Baur's nächster College Kern, sein etwas älterer Studiengenosse, ein Mann von gebildetem Geist, wohlwollendem Charakter und gewinnender Humanität war, der seine aufrichtige Zuneigung erwarb und fortan in vertrauter Freundschaft mit ihm verbunden blieb. Auch mit den jüngeren Lehrern des Seminars bildete sich ein angenehmes Verhältniß; in die Häuser der Professoren und der übrigen gebildeten Familien in dem kleinen Orte wurde den Zöglingen der Zutritt freundlich gewährt, und unter den letzteren fanden sich immer nicht wenige, deren Entwicklung die Mühe der Lehrer belohnte. Namentlich die vier Jahre von 1821—1825 waren in dieser Beziehung der Glanzpunkt der Anstalt; und es war freilich ein seltener Glücksfall, daß dieselbe damals gleichzeitig unter ihren fünfzig Schülern einen D. F. Strauß, Fr. Vischer, G. Pfizer, W. Zimmermann, Chr. Märklin und noch eine Reihe weiterer fähiger Köpfe, und unter ihren fünf Lehrern

einen Baur und Kern hatte. In Blaubeuren begründete Baur auch sein Familienleben durch seine Verbindung mit einer Gattin, die ihm eine treue Lebensgefährtin, ihren Kindern eine liebevolle, sorgsame und verständige Mutter gewesen ist; einer Frau von lebhaftem und einnehmendem Wesen, welche seinen Ernst mit ihrer Beweglichkeit, seine wissenschaftliche Idealität mit ihrem praktischen Geschick glücklich ergänzte. Von fünf Kindern, die aus dieser Ehe entsprangen, starb eines in den ersten Monaten, zwei Söhne und zwei Töchter überlebten die Eltern. Neben dem häuslichen Leben fand Baur, der ein rüstiger Fußgänger war, seine liebste Erholung von der Arbeit des Tages in der schönen Gebirgsnatur seiner Heimath, und noch nach zwanzig Jahren sagt er in der Gedächtnißrede auf Kern: er denke sich den hingegangenen theuren Freund am liebsten auf einem jener zahllosen Gänge, auf denen sie Tag für Tag alle Berge und Thäler derselben durchwandernd, alle Gefühle und Erfahrungen, alle Studien, Forschungen und Plane ausgetauscht haben. Und wie sich so seine persönlichen Verhältnisse auf's erfreulichste gestaltet hatten, so war dieser Abschnitt seines Lebens auch für seine wissenschaftliche Entwicklung, seine Anerkennung in der gelehrten Welt und seine spätere Lebensstellung von entscheidender Bedeutung. Durch Schleiermacher's Glaubenslehre (1821), in die er sich sofort mit eindringendem Verständniß vertiefte, gewann er einen festen Mittelpunkt für seine wissenschaftliche Ueberzeugung; in ihr fand er ein System, welches ihn von dem Supranaturalismus der tübinger Schule für immer befreite, welches seinem philosophischen und seinem theologischen Bedürfniß gleich sehr und gleich befriedigend entgegenkam; mit dem Geiste dieses Systems durchdrang er sich so gründlich, und auch als er in der Folge einzelnen seiner Lehrbestimmungen mit selbständiger Kritik entgegentrat, der hegel'schen Philosophie größeren Einfluß verstattete, und in der historischen Kritik weit über Schleiermacher hinausgieng, blieb er doch diesem Geist seiner Lehre so getreu, daß wir ihn, wenn er überhaupt nach einem Vorgänger genannt werden sollte, nach keinem anderen eher, als nach Schleiermacher, nennen würden. Unter diesem Einfluß verfaßte er nun das Werk, mit dem er seine schriftstellerische Laufbahn zuerst in selbständiger Weise eröffnete, seine

„Symbolik und Mythologie“ (3 Bde. 1824 ff.). Dieses Werk, dessen Bedeutung man nur nicht an dem heutigen Stand der religionsgeschichtlichen Forschung messen darf, legte für die Gelehrsamkeit und den Geist seines Verfassers ein so entschiedenes Zeugniß ab, daß es wesentlich dazu beitrug, in dem Lebensgang desselben eine Wendung herbeizuführen, welche nicht allein für ihn selbst, sondern für die ganze Theologie unserer Zeit von hoher Wichtigkeit wurde.

Im März 1826 war durch Bengel's plötzlichen Tod die Lehrstelle für historische Theologie in Tübingen erledigt worden. Unter den Männern, welche für dieselbe in's Auge zu fassen seien, wurde von Anfang an Baur genannt, und die Studirenden erbaten ihn sich bei der vorgesetzten Behörde zum Lehrer. Die theologische Facultät freilich hatte bei aller wissenschaftlichen Anerkennung gegen die Reinheit seines Supranaturalismus Bedenken, die auf ihrem Standpunkt auch nicht ohne Grund waren, und brachte einen anderen in Vorschlag. Allein die Regierung griff durch, und da auch noch eine zweite theologische Lehrstelle sich aufthat, wurde Baur zugleich mit Kern als Professor der Theologie nach Tübingen berufen.*) Hiemit war er auf den Platz gestellt, an welchem, und der Wissenschaft zurückgegeben, in welcher sich ihm der bedeutendste Wirkungskreis darbot. Auch äußerlich angesehen brachte die Veränderung seiner Lage so viel Ehre und Gewinn, daß sie jeder andere mit beiden Händen ergriffen haben würde. Er selbst jedoch, in seiner hohen Anspruchslosigkeit und seiner selbstlosen Gewissenhaftigkeit, faßte nur die Pflichten, die sie ihm auferlegte, nicht die Vortheile, die sie gewährte, in's Auge; und wie er nicht das mindeste gethan hatte, um sie herbeizuführen, so wußte er sich auch über seine eigene Befähigung für die schwierige Aufgabe nicht zu beruhigen; ja er war bereits in der Residenz angekommen, um sich die ihm zugedachte Beförderung zu verbitten, als er hörte, die Sache sei nicht mehr zu ändern. Aber noch nach seiner Ernennung schreibt er seinem vertrautesten Freunde: es ergreife ihn ein ganz beengendes Gefühl,

*) M. vgl. über diese Verhandlungen, und namentlich über das für seinen Verfasser höchst bezeichnende Gutachten der theologischen Facultät, Baur's eigene Erzählung bei Klüpfel a. a. O. S. 401 ff.

wenn er bedenke, ob er bei aller Anstrengung auch nur theilweise sich und andere zu befriedigen im Stande sein werde. So weit war er nicht blos von Selbstüberhebung, sondern sogar von dem Selbstvertrauen entfernt, zu dem er vollkommen berechtigt gewesen wäre, und so wenig hat er sich zum theologischen Lehrberuf gedrängt.

Dieser Beruf war ihm indessen nun einmal übertragen: er konnte sich fortan nur verpflichtet fühlen, mit Aufbietung aller seiner Kräfte und ohne alle Nebenrücksichten darin zu arbeiten. Im Herbst 1826 traf er in Tübingen ein, und mit dem angestrengtesten Fleiße warf er sich sofort in die theologischen Studien, welche !er freilich auch bisher schon neben den philologischen und historischen fortgeführt hatte, um sich des ausgedehnten Gebiets, dessen Vertretung ihm zugefallen war, selbständig zu bemächtigen. Seine Hauptlehrfächer waren Kirchen- uud Dogmengeschichte; nächst diesen Symbolik und neutestamentliche Exegese, dann auch Einleitung in's Neue Testament, neutestamentliche Theologie, längere Zeit auch protestantisches Kirchenrecht. Mit der theologischen Professur war ferner der Beruf eines Frühpredigers verbunden, in dem er sich erst in vorgerückteren Jahren durch jüngere Kräfte vertreten ließ. Dazu kam seit 1837 die Theilnahme an der Leitung des evangelischen Seminars, welcher er sich bis zu seinem Tode mit lebhaftem Interesse gewidmet hat. Erwägt man dabei noch seine ungewöhnlich fruchtbare, auf der gründlichsten gelehrten Forschung beruhende schriftstellerische Thätigkeit, so kann man sich von der Arbeit einen Begriff machen, deren es bedurfte, um so gehäuften Anforderungen zu genügen. Daran ließ es nun aber Baur auch nicht fehlen. Sommers und Winters erhob er sich Morgens um 4 Uhr, und arbeitete im Winter aus Schonung gegen die Dienstboten gewöhnlich einige Stunden im ungeheizten Zimmer, mochte ihm auch, wie es wohl vorkam, in besonders kalten Nächten die Dinte einfrieren; und von da an war der regelmäßige Mittags- oder Abendspaziergang gewöhnlich die einzige längere Unterbrechung des gelehrten Tagewerks. Bei solcher Anstrengung gelang es seinem durchgreifenden Geiste nicht allein, in seine Lehrfächer sich rasch einzuarbeiten, sondern bald fand er auch die Muße, um die Reihe jener Schriften zu beginnen, welche ihm in der Geschichte der deutschen Theologie eine so be-

deutende Stelle erworben haben. Seine Forschungen galten zunächst der Geschichte der alten Kirche und einigen mit ihr verknüpften Fragen der neutestamentlichen Kritik. Einigen kleineren Arbeiten auf diesem Felde folgte 1831 die schöne Untersuchung über das manichäische Religionssystem, 1835 die wichtige Schrift über die christliche Gnosis; in dieselben Jahre gehören, um anderes zu übergehen, die grundlegenden Abhandlungen über die Christuspartei in Korinth (1831), über die Ebioniten (1831), über die Pastoralbriefe (1835), über den Zweck des Römerbriefes (1836), welche bereits die leitenden Gedanken seiner späteren umfassenden Geschichtsconstruction aussprechen, und ihre ersten Grundlinien entwerfen. Dazwischen nahm eine confessionelle Fehde seine Mitwirkung in Anspruch. Um die Angriffe der Möhler'schen Symbolik gegen den Protestantismus und seine Lehre zurückzuweisen, schrieb Baur seinen „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus," der 1833 in erster, 1836 in zweiter, erweiterter Ausgabe erschien.

In dieser Schrift tritt nun neben dem schleiermacher'schen zuerst auch der Einfluß des hegel'schen Systems bei Baur hervor. Er war diesem System zunächst durch Hegel's Vorlesungen über die Religionsphilosophie, dann auch durch andere von seinen Schriften näher gekommen, und er hatte sich aus demselben so viel angeeignet, daß ihn ferner stehende nicht selten geradezu der hegel'schen Schule zuzählten. Es machte sich dieß bei ihm um so leichter, da ihm aus der hegel'schen Lehre nur die folgerichtige Fortbildung der Gedanken entgegentrat, die er schon früher, aus Schelling's Schriften, in sich aufgenommen hatte. Was ihn darin anzog, war vor allem die großartige, mit seinen eigenen Bestrebungen durchaus übereinstimmende Auffassung der Geschichte, die Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetz zur Erscheinung bringenden Entwicklung der Menschheit. So unstreitig aber die hegel'sche Philosophie nach dieser Seite hin auf seine eigene Geschichtsbehandlung eingewirkt hat, so ist doch, wie ich schon oben angedeutet habe, dieser Einfluß lange nicht so hoch anzuschlagen, als der des schleiermacher'schen Systems. Dieser traf ihn, noch ehe er den Schwerpunkt für seine eigenen Bestrebungen gefunden hatte, er

bot ihm ein wesentlich neues Princip; jener konnte dem gereifteren Manne, welcher sich schon selbständig seinen Weg gesucht hatte, mehr nur eine Unterstützung und wissenschaftliche Formulirung dessen gewähren, was er der Sache nach bereits hatte.

Wie aber bei ihm schon von Hause aus der Neigung und Befähigung zu umfassenden historischen Combinationen ein ebenso ausgeprägtes kritisches Talent und Bedürfniß das Gleichgewicht hielt, so brachten ihm die gleichen Jahre auch nach dieser Seite die bedeutendste Förderung durch Strauß' Leben Jesu (1835 f.). Auch hier ist man zwar viel zu weit gegangen, wenn man die Sache bisweilen so dargestellt hat, als ob Baur in der Kritik nur der Schüler seines Schülers gewesen wäre. Dieß ist durchaus unrichtig. Schon vor Strauß hatte er selbständig den Weg betreten, dem er auch seitdem treu blieb, und in tiefgreifenden Erörterungen den Satz, welcher den Ausgangspunkt seiner späteren Ausführungen bildet, daß der Gegensatz des Paulinismus und Ebionitismus der Grundgegensatz innerhalb des ältesten Christenthums sei, festgestellt; er hatte diesen seinen Gedanken bereits auch für die Untersuchung über einige neutestamentliche Schriften in einer Weise benützt, durch die er sich als einen Meister der historischen Kritik bewährt hatte. Aber zur vollen Reife und rücksichtslosen Durchführung kam sein kritischer Standpunkt doch erst in den Jahren nach dem Erscheinen des Lebens Jesu. Dieses Werk gab ihm nicht allein den nächsten Anstoß, sich der Evangelienfrage zuzuwenden, der er freilich auf die Dauer keinenfalls hätte ferne bleiben können, sondern es verhalf auch durch seine unerbittliche Prüfung der evangelischen Berichte und der Ansichten über diese Berichte seiner eigenen Kritik zu einer Freiheit und Kühnheit, von der wir nicht wissen können, in welchem Umfang und wie bald sie ihr ohne diesen Vorgang zu Theil geworden wäre.

Baur stand jetzt in der vollen Kraft des männlichen Alters; die angestrengte Arbeit vieler Jahre stellte ihm ein aus den Quellen geschöpftes gelehrtes Material zur Verfügung, wie sich dessen wenige Theologen rühmen konnten; seine gründlich und stetig sich entwickelnde Natur war unter gewissenhafter Benützung und Verarbeitung alles dessen, was ihr die gleichzeitige Wissenschaft darbot, mit

sich selbst zum Abschluß gekommen, so weit von einem solchen bei einem so rastlos vorwärtsstrebenden Geist überhaupt die Rede sein konnte; es war zugleich für diejenige Seite seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, durch die er vor allem in die Geschichte der protestantischen Theologie eingreifen sollte, durch die neueste kritische Bewegung der Boden bis in die Tiefe gelockert. Hatte er bisher schon die Früchte seines Fleißes nach Kräften auch für das größere Publicum verwerthet, so begann jetzt für ihn eine Zeit der großartigsten schriftstellerischen Produktivität, und Schlag auf Schlag folgten sich die Werke, in welchen theils die ganze Geschichte der christlichen Lehrbildung durchgearbeitet, theils im besonderen die Entwicklung der ältesten Kirche und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften in Untersuchung gezogen wurde. Im Jahr 1838 erschien die Geschichte der Lehre von der Versöhnung und die Abhandlung über den Ursprung des Episkopats; 1841 bis 1843 das dreibändige gelehrte Werk über die Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes; 1845 die Schrift über den Apostel Paulus, Baur's Lieblingswerk, in das er seine ersten bahnbrechenden Untersuchungen über das älteste Christenthum aufgenommen hatte; 1844 die umfangreiche Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, welche er in neuer Bearbeitung mit einer zweiten (v. J. 1846) über Lukas und mit den entsprechenden Erörterungen über Matthäus und Markus 1847 in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" zusammenfaßte; 1847 das Lehrbuch der Dogmengeschichte, das 1858 eine zweite, bedeutend erweiterte Auflage erfuhr; 1851 die Monographie über das Markusevangelium. Dazu die Streitschrift gegen Thiersch (1846), die Untersuchung über die ignatianischen Briefe (1848) und eine große Anzahl einzelner Abhandlungen aus dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Symbolik, der Geschichte der Philosophie, der neutestamentlichen Kritik und Exegese, welche den 1842 begonnenen, seit 1847 von Baur mitherausgegebenen Theologischen Jahrbüchern einverleibt wurden. Wenn wir den Umfang dieser Arbeiten, die Masse des gelehrten Wissens, die Fülle scharfsinniger Untersuchungen, neuer und eingreifender Gedanken erwägen, die darin nieder-

gelegt sind, so werden wir dem Fleiß und der Geisteskraft ihres Urhebers unsere Bewunderung nicht versagen.

Und dieß um so weniger, da es Baur keineswegs vergönnt war, sich in ungetrübter Muße der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen. Gerade die Jahre, deren literarischen Ertrag ich soeben aufgezählt habe, waren ihm durch eine Reihe schmerzlicher Erlebnisse, hartnäckiger Kämpfe und vielfacher Widerwärtigkeiten erschwert. In seiner Familie erlitt er (Novbr. 1839) durch den Tod seiner trefflichen Gattin einen unersetzlichen Verlust. Seine zwei vertrautesten Freunde, sein theologischer College Kern und der wackere würtembergische Historiker Heyd, starben in Einem Jahre (1842), und die aufrichtigste Verehrung jüngerer Männer konnte für die bewährten Altersgenossen doch nur unvollständigen Ersatz geben. Seine kritischen Ansichten riefen Angriffe hervor, welche nicht selten durch ihre ketzerrichterische Gehässigkeit weit über die Grenzen der wissenschaftlichen Polemik hinaus giengen; den Reigen führte, wie billig, schon im Jahr 1836 die Evangelische Kirchenzeitung, gegen die er sich in einer eigenen Flugschrift vertheidigte. Die gleichen Kämpfe wiederholten sich aber auch in nächster Nähe im Schooße der akademischen Behörden und namentlich innerhalb der theologischen Facultät selbst. Je bedeutender Baur's schriftstellerische und akademische Wirksamkeit sich entwickelte, je unbedingter der Beifall seiner Zuhörer ihr entgegenkam, um so mehr glaubten die Wächter der Rechtgläubigkeit sich berufen, ihm jeden Fuß breit von ihrem vermeintlichen Eigenthum streitig zu machen, seinen Ansichten den Eingang mit allen Mitteln zu erschweren; und da sich die würtembergische Regierung sehr bald mit vollen Segeln in diese Bahn treiben ließ, so hatten solche Bemühungen natürlich, was den äußeren Erfolg betrifft, gewonnenes Spiel. Konnte man ihm selbst auch nicht viel anhaben, so hatte man doch die Macht in Händen, seinen Schülern und Freunden das Leben sauer zu machen, ihnen jedes Lehramt, nicht blos in der theologischen, sondern auch in der philosophischen Facultät, welches auch ihre akademischen Erfolge und ihre wissenschaftlichen Leistungen sein mochten, zu verschließen, sie durch beharrliche Zurücksetzung in's Ausland zu treiben, selbst einen schon angestellten für einige Zeit wieder aus seiner Stellung zu verdrängen.

Für Baur waren solche Erfahrungen nicht minder schmerzlich, als wenn sie ihn selbst unmittelbar betroffen hätten; und am allerwenigsten konnte er sich, bei seiner durch und durch ehrenhaften Gesinnung, über die Unredlichkeit der Mittel wegsetzen, deren man sich nicht selten gegen ihn und seine Freunde bediente. Doch auch diese Kämpfe verloren mit der Zeit viel von ihrer Schärfe. Stand auch Baur mit seinen Ansichten in seiner Facultät fortwährend allein, so bildeten sich doch wieder befriedigendere persönliche Verhältnisse, nachdem diese, wenn auch nicht mit Männern seiner Richtung, doch fast durchaus mit früheren Schülern von ihm besetzt war; und hatte er auch immer noch von Zeit zu Zeit bald zu freundschaftlicher Verständigung, wie in dem Sendschreiben an Hase (1855), bald zu gewaffneter Abwehr, wie in der „Tübinger Schule" (1859, 2. Aufl. 1860), die Feder zu ergreifen, nahmen auch die unwissenderen und hochmüthigeren unter seinen Gegnern nicht selten die Miene an, seinen Standpunkt als etwas längst abgethanes zu behandeln, so konnten sich doch unbefangenere der Anerkennung seiner wissenschaftlichen Bedeutung immer weniger entziehn: die theologische Welt gewöhnte sich allmählich daran, daß in ihren Grenzen auch eine Richtung, wie die seinige, da sei, und außerhalb derselben fanden seine Bemühungen, die Urgeschichte des Christenthums aufzuhellen, nicht selten eine vorurtheilsfreiere Würdigung, als sie ihnen von theologischer Seite zu Theil wurde.

Auch Baur's eigene Arbeiten nahmen im letzten Jahrzehent seines Lebens eine Richtung, welche ihn manchen, die sich bisher gleichgültig oder widerwillig von seinen Bestrebungen abgewandt hatten, näher zu bringen geeignet war. Seine bisherigen Schriften hatten sich ganz überwiegend mit der Dogmengeschichte und der neutestamentlichen Kritik beschäftigt. Jetzt hatte er in diesen zwei Fächern die wichtigsten und für ihn selbst interessantesten Fragen so gründlich und vielseitig durchgearbeitet, daß er das Bedürfniß empfand, sich nach weiteren Aufgaben umzusehen. Auch jene Gebiete behielt er zwar fortwährend im Auge, ergänzte und vertheidigte seine früheren Untersuchungen, begleitete die Literatur derselben mit seiner Kritik, lieferte Jahr für Jahr in den Theologischen Jahrbüchern und nach ihrem Aufhören (1857) in Hilgenfeld's Zeitschrift neben

anderem besonders auch zur neutestamentlichen Theologie, Kritik und Exegese seine Beiträge. Aber seine größeren Arbeiten sind seit dem Jahr 1852 sämmtlich der eigentlichen Kirchengeschichte gewidmet. Nachdem er zuerst in den „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (1852) seine Vorgänger und ihr Verfahren kritisch gemustert hatte, begann er 1853 mit der Schrift: „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte," welche 1860 in zweiter, neu durchgearbeiteter (1863 in dritter) Auflage erschien, die Darstellung der ganzen Kirchengeschichte, in der Absicht, die Ergebnisse seiner bisherigen Forschungen nach wiederholter Prüfung zusammenzufassen, sie durch die Betrachtung der bisher zur Seite gelassenen kirchengeschichtlichen Erscheinungen zu ergänzen, und so alles einzelne in den umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang zu stellen, in dem es erst seine volle Beleuchtung und Begründung erhalten kann. Indem er dabei die gelehrte Einzeluntersuchung möglichst beschränkte, nur das wichtigere und neue ausführlicher besprach, das bekannte und minder wesentliche kürzer berührte, hoffte er zugleich den Vortheil größerer Uebersichtlichkeit und Gemeinverständlichkeit zu erreichen, und der Erfolg hat bewiesen, daß er sich hierin nicht getäuscht hat. 1859 folgte ein zweiter Band, „die christliche Kirche vom vierten bis sechsten Jahrhundert" (2. Aufl. 1863); bereits war aber auch der dritte, in welchen die ganze Kirchengeschichte des Mittelalters zusammengedrängt werden sollte, durch mehrjährige mühevolle Arbeit weit gediehen, und im folgenden Jahr war er eben druckfertig geworden, als die Erkrankung des Verfassers seiner Herausgabe in den Weg trat. Er erschien 1861, und ist nach Form und Inhalt noch durchaus Baur's eigenes Werk, der in dieser Darstellung einen unermeßlichen Stoff sehr geschickt in's kurze zu ziehen, die wesentlichen Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung scharf hervorzuheben, die hervorragenden Erscheinungen treffend zu charakterisiren gewußt hat. 1862 folgte, als fünfter Band der Kirchengeschichte, die „Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts", und im nächsten Jahr, 1863, wurde die Lücke zwischen diesem und den vorhergehenden Bänden durch die „Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des 18ten Jahrhunderts" vollends ausgefüllt. Die beiden letzteren Bände

sind ein Abdruck der Manuscripte, die der Verfasser seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und sie sind deßhalb immerhin ihrem Inhalt nach nicht ganz so vollständig und genau, in ihrer Darstellung nicht so gedrängt, wie die von Baur selbst für den Druck bearbeiteten Theile der Kirchengeschichte. Aber bei der außerordentlichen Sorgfalt, mit der er seine Hefte ausarbeitete, gleich beim ersten Entwurf alles wohldurchdacht in der reinlichsten Form zu Papier brachte, das niedergeschriebene immer aufs neue revidirte, jede kleinste Verbesserung darin nachtrug, erhielten sie (wie ich schon im Vorwort zur K. = G. d. 19. Jahrh. bemerkt habe), eine Reife und Vollendung, wie sie derartigen Darstellungen sonst nur selten zutheil wird; und andererseits kam ihre nächste Bestimmung ihrer Klarheit und Gemeinverständlichkeit entschieden zu gute. Namentlich die Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts zeigt in vielen Parthieen eine Frische und Anschaulichkeit der Erzählung, eine eindringende, nicht selten durch eine Beimischung überlegenen Humors noch gehobene Lebendigkeit der Schilderung, wie sie dem Verfasser nur deßhalb möglich war, weil er sich hier ganz unumwunden über das aussprach, was er selbst mit erlebt, und wobei er in seinem Theile mitgewirkt hatte. Auch über seine eigene wissenschaftliche Stellung, die allmähliche Entwicklung seiner Ansichten, sein Verhältniß zu Zeitgenossen und Vorgängern äußert er sich hier mit voller Klarheit und hoher Objektivität. Die gleichen Vorzüge zeichnen auch die „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ (1864) aus: eine musterhaft klare und übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse, die Baur durch seine vieljährigen Forschungen über den Inhalt und das geschichtliche Verhältniß der neutestamentlichen Lehrbegriffe gewonnen hatte. Den Schluß von Baur's nachgelassenen Werken werden die Vorlesungen über Dogmengeschichte (1. Bd. 1865) bilden, von denen zu hoffen ist, daß sie gleichfalls, theils durch die Ergänzung der gedruckten Werke, theils durch die faßlichere Darstellung ihres Hauptinhalts, noch nach dem Tode ihres Verfassers nicht wenigen denselben Dienst leisten werden, den sie so vielen während einer langen Lehrthätigkeit geleistet haben.

Bis zur Vollendung seines achtundsechzigsten Lebensjahres hatte sich Baur in ungeschwächter, vom Alter kaum berührter Kraft seinem

Berufe gewidmet. Nach manchen Kämpfen und mancher schweren Erfahrung war ihm ein schöner und würdiger Lebensabend beschieden. In freundlichem Verkehr mit seinen Collegen, von der Liebe seiner Schüler, der allgemeinen Verehrung getragen, von mehreren seiner Angehörigen umgeben, erfreute er sich fortwährend einer seltenen Geistesfrische und einer unverminderten Wirksamkeit. Längst waren die Locken gebleicht, die über der hochgewölbten Stirne den charaktervollen Kopf noch in dichtem Wuchse bedeckten; aber immer gleich fleißig und ausdauernd, immer mit derselben Unermüdlichkeit forschend und vorwärtsstrebend, fuhr der alternde fort zu lehren und zu arbeiten, und das solonische Wort an sich wahr zu machen: „Vieles von Tag zu Tag lernend, so werd' ich zum Greis." Auch seine Gesundheit hatte bis dahin wacker Stand gehalten. Er litt zwar schon seit vielen Jahren an asthmatischen Beschwerden und an einer Schlaflosigkeit, welche ihm oft den größeren Theil der nächtlichen Ruhe raubte; und so lästig ihm diese Uebel auch wurden, ließ es doch seine seltene Berufstreue nicht zu, daß er jemals während der Dauer der Vorlesungen zu einer Kur Urlaub genommen hätte. Aber seine Thätigkeit hatte unter diesen Hemmungen nicht zu leiden. Von kräftigem Körper und einfacher Regelmäßigkeit des Lebens, war er seit seiner Kindheit nie krank gewesen; hart gegen sich selbst, ließ er sich durch leichtere Störungen von der gewohnten Arbeit nicht abhalten; nach seiner Anstellung in Tübingen dauerte es sechzehn Jahre oder noch länger, bis er zum erstenmal eine Vorlesung wegen Unwohlsein aussetzte. So hatte er in rüstiger Thätigkeit sein neunundsechzigstes Jahr angetreten, als er den 15. Juli 1860 im Kreise der Seinigen von einem Schlaganfall betroffen wurde. Zunächst gelang es seiner guten Natur noch, sich ziemlich rasch zu erholen. Doch konnte er am Anfang des Winterhalbjahrs seine Vorlesungen nicht wieder aufnehmen; und schneller, als man es gefürchtet, giengen auch die weiteren Besorgnisse, welche sich an seinen Gesundheitszustand knüpften, in Erfüllung. Am 29. November 1860 erlitt er in einer Sitzung des akademischen Senats, der er anwohnte, einen zweiten heftigeren Anfall, dessen Folgen er schon am Abend des 2. December erlag.

Am Nachmittag des 5ten wurde er beerdigt. Die allgemeinste

Theilnahme folgte seinem Sarge. Sie galt nicht blos dem Lehrer, zu dessen Füßen so viele Generationen akademischer Bürger gesessen hatten, nicht blos dem Forscher, dessen Ruhm weit über die Grenzen Deutschlands hinausreichte: sie galt ebensosehr dem Manne, dem seine persönlichen Eigenschaften die allgemeinste Verehrung und Liebe erworben hatten. Baur war keineswegs nur ein einseitiger Gelehrter; mit dem Umfang seines Wissens und der Kraft seines Geistes verband er eine Trefflichkeit des Charakters, einen Adel der Gesinnung, einen Reichthum des Gemüths, wie sie selten in so wohlthuender Vereinigung gefunden werden. Strenge gegen sich selbst, von ängstlicher Gewissenhaftigkeit und unwandelbarer Pflichttreue, immer nur an die Sache, nicht an sich denkend, bot er das Bild einer alterthümlichen Gediegenheit und Rechtschaffenheit. Während er das höchste erstrebte und das bedeutendste leistete, war er in allen persönlichen Beziehungen von einer wahrhaft beschämenden Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit; aber eine natürliche Würde des Benehmens, der ungesuchte Ausdruck seines feinen Anstandsgefühls und seines ernsten, auf's große gerichteten Sinnes, ließ ihm gegenüber keine unehrerbietige Empfindung aufkommen. Offenen und geraden Wesens, von großer Herzensgüte und seltener Lauterkeit der Gesinnung, jedem menschlichen Interesse theilnehmend geöffnet, kam er allen, die mit ihm in Berührung traten, mit uneigennützigem Wohlwollen, denen, welche ihm näher standen, mit selbstvergessender Liebe entgegen; gegen niedrigere war er von großer Humanität, wo er eine Noth sah, zur Hülfe bereit, und dabei voll schonender Rücksicht gegen das Zartgefühl derer, die ihrer bedurften. Die öffentlichen Angelegenheiten verfolgte er mit lebendiger Theilnahme für die Sache des Fortschritts und der Freiheit, aber eine politische Thätigkeit hat er nie gesucht oder gewünscht; die akademischen Geschäfte behandelte er einsichtsvoll und selbständig, in der Leitung des evangelischen Seminars wußte er, soweit sie von ihm abhieng, Festigkeit und Freisinnigkeit glücklich zu verbinden. Seiner schwäbischen Heimath, zu deren besten und ächtesten Söhnen er gehörte hieng er treu an, und auch äußerlich ist sein Leben ganz auf diesem Boden verlaufen: wie Kant nie aus der Provinz Ostpreußen herauskam, so ist Baur nie länger, als auf Wochen, aus Schwaben

herausgekommen; aber dieser Umstand hat den einen so wenig, wie den andern, verhindert, mit dem Blick seines Geistes ferne Zeiten und Länder zu umfassen. Wie Baur allem schönen lebhafte Empfänglichkeit, allem hohen und großen warme Begeisterung entgegenbrachte, so war ihm auch umgekehrt jene Keuschheit und Reizbarkeit des sittlichen Gefühls eigen, die durch das unreine rasch und tief verletzt wird; wo er eine unedle Gesinnung und unlautere Beweggründe zu sehen glaubte, da hielt er mit dem Ausdruck seiner Entrüstung nicht zurück, und da konnte es ihm wohl auch begegnen, daß er sich in den Standpunkt des Gegners nicht recht zu finden wußte, und ihm im einzelnen zu viel that. Aber auch hierin wurde er nicht allein mit den Jahren immer milder, sondern sein Angriff galt überhaupt jederzeit nur der Sache, nie der Person; nur dann konnte er aufbrausen, wenn ihm Mangel an Wahrheitsliebe und Offenheit entgegentrat, wenn seiner Ueberzeugung nach (wie dieß nur zu oft geschehen ist) mit unerlaubten Mitteln und unehrenhaften Waffen gekämpft wurde; wo er dagegen die Grundlage eines ehrlichen und uneigennützigen Wollens sah, da besaß er auch abweichenden Ansichten gegenüber eine großartige Duldsamkeit, und von Leuten, deren Charakter er im ganzen vertraute, wußte er auch solches, das ihn mit allem Recht hätte verstimmen können, mit einer bei seinem reizbaren Temperament doppelt verdienstlichen Geduld zu ertragen. Bezeichnend ist es dabei für die Gediegenheit seines eigenen Wesens, daß ihm die ganzen Gegner immer lieber waren, als die halben: selbst für akademische Berufungen gab er den Orthodoxen und Pietisten von scharfem Gepräge vor der verschwommenen Frömmigkeit der Halborthodoxen den Vorzug. Ihm selbst war der Mittelpunkt alles seines Thuns, die eigentliche Leidenschaft seines Lebens, die wissenschaftliche Erforschung der Wahrheit. Zum Forscher, und insbesondere zum Geschichtsforscher, hatte ihn seine Naturanlage und sein Bildungsgang in ungewöhnlichem Maaße ausgerüstet. Eine unverwüstliche Arbeitskraft, ein eiserner Fleiß, ein vortreffliches Gedächtniß, ein Scharfsinn, welcher die Oberfläche der Dinge zu durchdringen, verborgene Beziehungen und Gegensätze aufzuspüren wußte, ein inneres Anschauungsvermögen, welches ihn in den Stand setzte, die Bruchstücke der geschichtlichen Ueberlieferung

zu einem lebendigen Ganzen zu verknüpfen, die geistigen Zustände vergangener Jahrhunderte nachzubilden; die Genauigkeit des Gelehrten, dem nichts zu klein ist, die skeptische Stimmung des Kritikers, der jede Angabe zweifelnd hin und her wendet, und dabei eine Weite des Gesichtskreises, die ihn alles aus umfassenderen Standpunkten betrachten, das Einzelne am Ganzen bewähren, überall allgemeine Gesetze, durchgreifende Zusammenhänge suchen ließ — einer solchen Vereinigung vielseitiger Begabung, die sich auf einen höchst bedeutenden und seiner wahren Beschaffenheit nach erst unvollständig erkannten Gegenstand warf, mußte wohl großes gelingen. Was aber Baur mehr als alles andere seine wissenschaftlichen Erfolge verbürgte, das war jene innere Rastlosigkeit, die ihm nicht erlaubte, bei irgend einem Ergebniß als einem letzten stehen zu bleiben, jener Trieb nach Vervollkommnung, der zugleich durch wissenschaftliche Besonnenheit vor Uebereilung bewahrt war. Er war ein Mann, in dem die geistige Arbeit nie stille stand, der nie aufhörte zu lernen und fortzuschreiten, der jede Annahme immer neu prüfte und aus jeder Entdeckung sofort eine Stufe zu weiterer Forschung zu machen suchte. Er war aber zugleich auch eine stetig sich entwickelnde, langsam reifende Natur, und auch in dieser, wie noch in mancher anderen Beziehung möchten wir ihn am liebsten mit Kant vergleichen. Immer in die Sache vertieft, nie auf einen Effect oder ein vorher feststehendes Resultat hinarbeitend, gieng er Schritt für Schritt vorwärts; er konnte wichtige Probleme Jahre lang bei Seite liegen lassen, wenn ihn der Gang seiner Forschungen nun einmal noch nicht darauf geführt hatte, über die eingreifendsten Fragen sich die Entscheidung vorbehalten, bis alle Seiten der Sache untersucht, alle Gründe geprüft waren; und so überraschend oft seine Ergebnisse, so kühn seine Combinationen sich ausnahmen: wenn man genauer zusah, konnte man doch immer finden, daß sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet sich ihm ungesucht aus allem früheren ergeben hatten. Er strebte unaufhörlich weiter, aber gemessenen Ganges, und so, daß er nur selten einen Schritt zurückzuthun Veranlassung fand. Sein Wissensdurst ließ ihn nie still stehen, seine Wahrheitsliebe vor keinem Ergebniß, das durch ehrliche Forschung gewonnen war, erschrecken; aber seine Gründlichkeit ließ ihn nichts

leicht nehmen, seine kritische Natur machte ihn mißtrauisch gegen alle Voraussetzungen, die nicht näher geprüft waren, seine Pietät gegen alles gegebene und zu geschichtlicher Geltung gelangte verbot ihm, ohne Noth von der allgemeinen Ueberzeugung abzuweichen. Die letztere Eigenschaft freilich haben ihm seine Gegner stets am wenigsten zugestanden: kein Vorwurf wurde ihm ja häufiger gemacht, als der einer kritischen Rücksichtslosigkeit, der nichts heilig sei, die alles umstürze, um nur ihre willkührlichen Annahmen eigensinnig durchzuführen. Das wahre ist aber vielmehr, daß Baur, wie der Geschichtsforscher soll, jeder geschichtlichen Erscheinung, je bedeutender sie war, um so mehr, ihre geschichtliche Berechtigung zuzugestehen bereit war, und auch solche, die von seiner eigenen Denkweise am weitesten ablagen, vom Standpunkt ihrer Zeit aus mit großer Unpartheilichkeit zu würdigen wußte; daß er auch in seiner eigenen Ansicht sich nur zögernd von dem allgemein anerkannten entfernt, und gegen manche Folgerung, die sich aus seinem ganzen Standpunkt unbestreitbar ergab, sich lange gesträubt hat. Wenn er nichtsdestoweniger weit über die hergebrachte Auffassung der Religion hinausgeführt wurde, so war es nur die Natur der Sache und der rastlos schaffende Drang seines Geistes, der ihn so weit geführt hat. Durch die Auktorität der Ueberlieferung und der allgemeinen Meinung ließ er sich allerdings nie von der wissenschaftlichen Prüfung abhalten oder bei einer als unrichtig erkannten Annahme zurückhalten, er wollte die wirklichen geschichtlichen Vorgänge ausmitteln, die Thatsachen von den Vorstellungen der Menschen über die Thatsachen unterscheiden; zugleich wollte er aber auch die wirklichen Thatsachen in ihrer vollen Bedeutung anerkennen und auf eine dieser Bedeutung entsprechende Weise erklären. Und dieser mit der voraussetzungslosesten Kritik vollkommen vereinbare conservative Sinn des Historikers wirkte bei ihm um so stärker, da der Gegenstand seiner Forschungen ihm so gut, wie dem strenggläubigsten von seinen Gegnern, eine heilige Herzenssache war. So frei er auch der geschichtlichen und dogmatischen Ueberliefernng gegenüberstand: die Religion selbst sollte seiner Absicht nach durch die kritische Untersuchung über ihren Ursprung und ihre Geschichte so wenig Noth leiden, daß vielmehr erst dadurch, wie er glaubte, ihr wahres Wesen

an's Licht gebracht werde. Während er die einschneidendsten kritischen Operationen mit wissenschaftlicher Kaltblütigkeit vornahm, konnte er zugleich, ein Geistesverwandter Schleiermacher's, mit voller Ueberzeugungstreue kirchliche Vorträge halten, welche den Vorzug der Volksthümlichkeit zwar und der rednerischen Gewandtheit nur in geringerem Maaße besaßen, welche aber durch die Wärme des religiösen Gefühls und den Ernst der sittlichen Weltansicht, die sich darin aussprach, auch bei minder gebildeten Zuhörern eines bedeutenden Eindrucks nicht verfehlten. Der sittliche Gehalt der Religion war es aber, in dem auch er selbst mehr und mehr ihren innersten Kern erkannte, nachdem er eine Zeit lang allerdings der religionsphilosophischen Einseitigkeit, ihn zunächst in spekulativen Ideen zu suchen, für die Behandlung der Dogmengeschichte zu vielen Einfluß verstattet hatte. Indem er dieses wesentliche von der wissenschaftlichen Erörterung unabhängig wußte, gewann er die Möglichkeit, die freieste Kritik mit dem vollen Ernst der religiösen Gesinnung zu verbinden.

Daß nun ein solcher Mann, wie wir ihn in Baur kennen gelernt haben, auch als Lehrer höchst bedeutend gewirkt haben werde, läßt sich erwarten. Und es war nicht allein der gediegene Inhalt seiner Vorträge, es war ebensosehr die Persönlichkeit des Lehrers, welche diese Wirkung hervorbrachte. Schlicht und anspruchslos, wie er war, hatten auch seine Vorlesungen durchaus nichts glänzendes und auf den Effect berechnetes. In der früheren Zeit hielten sie sich genau an das sorgfältig ausgearbeitete Manuscript; später wurden sie wohl etwas unabhängiger von demselben, im eigentlich freien Vortrag jedoch hat sich Baur nie versucht. Aber ungesucht erhielt der Zuhörer den Eindruck, daß hier nicht blos ein Gelehrter sein Wissen, sondern ein wissenschaftlicher Charakter sich selbst darstelle; man fühlte es, daß man einen Mann vor sich habe, der ganz in der Sache lebe und sie in sich arbeiten lasse; man sah den Blick des Lehrers, bei der treuesten Arbeit im einzelnen, doch fortwährend auf's große und ganze, bei der gründlichsten Durchdringung des geschichtlichen Stoffes auf's ideale gerichtet; man wurde vom Hauch jener Begeisterung berührt, welche unauslöschlich in ihm glühte, und von Zeit zu Zeit auch aus den schmucklosen Worten in einer

schwungvolleren Wendung der Sprache oder in dem gehobenen Ton der Stimme hervortrat. Was endlich hier gerade besonders in's Gewicht fällt: man durfte an der geistigen Arbeit eines Lehrers theilnehmen, der bis an's Ende seines Lebens selbst ein lernender war und sein wollte. Nimmt man dazu die Eigenschaften, welche auf die Zuhörer doch immer wesentlich einwirken, wenn sie sich auch nicht direkt im Vortrag selbst aussprechen können, Baur's sittliche Tüchtigkeit und ächte Humanität, so wird man es nur natürlich finden können, daß ihn die Verehrung und die Liebe seiner Zuhörer während seiner ganzen langen Lehrthätigkeit in der erfreulichsten Weise begleitet hat, und in den meisten Fällen auch da Stand hielt, wo der Gegensatz der theologischen Ansichten beide Theile wissenschaftlich weit auseinandergerückt hatte.

Als ein Zeugniß dieser Gesinnung sei es mir erlaubt die Worte anzuführen, welche mir von Friedrich Vischer, dem früheren Schüler und vieljährigen Freunde Baur's, wenige Wochen nach seinem Tode zukamen. „Eine ähnliche Gestalt, wie unser Freund", schreibt der genannte, „wird nie wieder möglich sein: so modern im Mittelpunkte des geistigen Wirkens und so alterthümlich ehrwürdig, so unsern Reformatoren verwandt. Es ist gering, wenn man von einem leeren Manne zu rühmen hat, er sei doch rein und kindlich gewesen, aber es ist hoch gesprochen, wenn man von einem gewaltigen Mann es rühmen, wenn man sagen darf: so groß und so einfach, so gut, so schlicht, so anima candida. Ich höre immer, wenn ich an ihn denke, auch den Ton seiner Stimme, worin gar ein so zum Herzen gehender Klang der inneren Lauterkeit lag. Das beste des altschwäbischen Wesens, was die Ueberbewußtheit moderner Köpfe nie versteht, faßte sich in ihm mit der ganzen Schärfe des kritischen Geistes der neuen Welt, mit heldenmäßigem Wahrheitsmuth und nicht ermüdendem Fleiß in Eins zusammen. Unser Patriarch hat uns verlassen. Er durfte leben, bis seine Locken weiß waren, um als Monumentalbild eines innerlich frischen Greises unter uns zu stehen; er durfte sterben, als Leiden dieß Bild entstellt hätten. Unzähligen ist es in's Innere gesenkt; ganz kennen nur wir ihn, die wir ihn im engeren Kreise als Menschen in vertrauter Nähe sahen; aber mit dem lebenden Worte des Lehrstuhls

und mit den bekannten Thatsachen des Wirkens in den praktischen Verhältnissen einer Universität zieht doch immer auch das Charakterbild des Mannes in die Gemüther der Jugend ein, das in ungemessener Weite sittlich wie geistig wirksam sein muß, und auch das geschriebene Wort ist von einem innern Klange, Tone begleitet, wodurch die Welt nicht nur die Gedanken des Mannes, sondern den Mann selbst vernimmt. Erhebung und Wehmuth mischt sich rein und gleichmäßig, wenn ein solcher Mann scheidet."

So unser Freund, dessen Worte gewiß allen, die Baur näher gekannt haben, aus der Seele geschrieben sind. Ganz so, wie er ihn uns schildert, steht er in der Erinnerung vor uns: edel und ehrwürdig, geisteskräftig und mild, rastlos vorwärts dringend und in seiner Ueberzeugung beruhigt, ernst und fest, aber Liebe im Herzen und Wohlwollen auf den Lippen; und so wird sich sein Bild hunderten, die als Schüler seinen Worten gelauscht und als Freunde mit ihm verkehrt haben, unauslöschlich eingeprägt haben. Der Eindruck seiner Persönlichkeit wird seine zeitliche Erscheinung lange überleben, was er dauerndes gedacht und geschaffen hat, wird der Fortgang der Geschichte immer heller an's Licht bringen.

Wenden wir uns nun von Baur's Persönlichkeit zu seinen Schriften, um den Gang seiner wissenschaftlichen Entwicklung eingehender zu verfolgen, so können wir unter denselben fünf Gruppen unterscheiden. Die erste enthält die Jugendarbeiten, welche Baur's Eintritt in's theologische Lehramt vorangehen, die zweite die dogmatisch-symbolischen, die dritte die dogmengeschichtlichen Werke, die vierte die historisch-kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften, die fünfte die umfassenden kirchengeschichtlichen Darstellungen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Erörterungen. Diese fünf Klassen von Schriften vertheilen sich zwar nicht durchaus an verschiedene Zeitabschnitte und greifen auch ihrem Inhalt nach vielfach in einander ein; aber doch hat jede derselben in der Hauptsache ihre eigenthümliche Aufgabe, in jeder stellt sich der Verfasser von einer besonderen Seite dar, und einer jeden hat er seine Thätigkeit während eines längeren oder kürzeren Zeitraums überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, gewidmet.

Die erste Arbeit, welche Baur der Oeffentlichkeit übergab, ist eine Recension von Kaiser's Biblischer Theologie, die er wahrscheinlich i. J. 1817 als Tübinger Repetent verfaßte; sie erschien 1818 im zweiten Band von Bengel's Archiv S. 656 — 717 anonym. Uns ist diese Abhandlung deßhalb von Interesse, weil sie uns den wissenschaftlichen Standpunkt, den ihr Verfasser damals erreicht hatte, erkennen läßt. Dieser Standpunkt läßt sich im allgemeinen als ein philosophisch gefärbter Supranaturalismus bezeichnen. Einerseits verlangt Baur schon hier, daß die jüdische und die christliche Religion in einen umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden; er will auf allgemeinere Ansichten über das Wesen der Religion zurückgehen, die Stufen ihrer Entwicklung unterscheiden, dem Judenthum und dem Christenthum ihre Stelle innerhalb derselben anweisen; er hat es mit Einem Wort auf eine universelle religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Behandlung des Gegenstandes abgesehen, und er hat in beiden Beziehungen bereits über Kenntnisse und Gedanken zu verfügen, durch die er sich seinem rationalistischen Gegner entschieden überlegen zeigt. Andererseits aber ist er doch von einer scharfen Fassung und einer befriedigenden Beantwortung der religionsphilosophischen Grundfragen noch weit entfernt, und ebensowenig wagt er auch nur annähernd die Folgerungen zu ziehen, welche sich aus jeder philosophisch freien Behandlung der Religion für die positive Religion ergeben. Die wahre Religion, sagt er, gehe aus den Ideen der theoretischen Vernunft hervor, sie dürfe aber nicht blos Sache der Theorie und Speculation sein, sie müsse auch mit den Ideen der praktischen Vernunft in Verbindung gesetzt werden, so wenig sie sich auch auf bloße Moral zurückführen lasse; auch die Phantasie endlich und das Gefühl müssen einen Antheil zu ihr geben, weil alles, was lebendig und anschaulich erkannt werden und einen kräftigen Einfluß auf den Willen äußern solle, durch sie hindurchgehen müsse; die Religion müsse den Menschen in allen Beziehungen seines Wesens in Anspruch nehmen — was unstreitig ganz wahr, aber eben noch sehr unbestimmt ist. Die allgemeine Quelle dieser Religion findet er nun zunächst in der Vernunft, und demgemäß sucht er auch die geoffenbarten Religionen mit den heidnischen in geschichtlichen Zusammenhang zu bringen; er giebt auch

zu, daß manchen heidnischen Religionen die Einheit des Göttlichen nicht fehle, und sieht ihren unterscheidenden Charakter nicht sowohl darin, daß sie polytheistisch waren, als vielmehr darin, daß sie als bloße Naturreligionen nur verschiedene Formen des Pantheismus darstellten. Im besonderen unterscheidet er vier Stufen der Religion: die Religion der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft, sieht die erste in den niedersten Religionsformen, die zweite in der homerischen und hesiodischen Götterwelt dargestellt, die dritte in der orientalischen und in der griechischen Religion, wenn man diese in ihrem inneren Zusammenhang denke, die vierte neben der jüdischen und christlichen Religion auch bei Plato und anderen Philosophen. Aber diese Anerkennung des gemeinsamen im Ursprung und Inhalt aller Religionen hindert ihn nicht, die besonderen Ansprüche einiger derselben gleichfalls zuzugeben. Vernunft und Offenbarung, glaubt er, schließen sich nicht aus: weder die eine noch die andere brauche die einzige Quelle der Religion zu sein; man müsse freilich eine ewige allgemeine Offenbarung der Gottheit in verschiedenen Formen und mit verschiedenen Graden der Realität zugeben, aber man brauche deßhalb eine unmittelbare Offenbarung derselben nicht zu läugnen. Wie es sich hiemit in einem gegebenen Falle verhalte, das lasse sich nur durch historische Untersuchungen entscheiden. Diese scheinen ihm aber auf seinem damaligen Standpunkt durchaus für die Annahme einer solchen unmittelbaren Offenbarung zu sprechen. Er nimmt nicht blos die alt- und neutestamentliche Religionslehre gegen Kaiser's oberflächliche Ausstellungen in Schutz, sondern er vertheidigt auch die durchgängige Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, indem er die Annahme ihrer blos mündlichen Ueberlieferung und die mythische Erklärung mancher evangelischen Erzählungen bestreitet. Die Möglichkeit von Mythen will er zwar auch für dieses Gebiet im allgemeinen einräumen: wo eine Geschichte sich mündlich fortpflanze, wo ihr Inhalt Gefühl und Phantasie in hohem Grade in Anspruch nehme und mit Vorstellungen in Verbindung stehe, welche sich bereits zu einem gewissen System ausgebildet hatten, sei die Entstehung von Mythen sehr begreiflich. Aber in unsere Evangelien sollen solche keinen Eingang gefunden haben. Wesentliche Widersprüche sollen

in ihren Berichten nicht zu finden sein, untergeordnete Abweichungen thun der Wahrheit derselben in der Hauptsache keinen Eintrag; die Wunder gereichen dem Kritiker auf seinem damaligen Standpunkt noch nicht zum Anstoß, und die Beglaubigung der evangelischen Berichte scheint ihm viel zu gut, um auch nur die Kindheitsgeschichten als sagenhaft preiszugeben. Daß der Gegner vollends die Erzählung von der Auferstehung unter die historischen Mythen rechnet, ist ihm völlig unbegreiflich, und was man später Strauß und ihm selbst so oft entgegengehalten hat, das macht er in der Abhandlung, von der wir reden, mit allem Nachdruck geltend: „so gewiß die Entstehung einer christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß habe auch dieser Glaube auf keinem anderen Grunde beruhen können, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu."

Wir sehen, Baur hatte damals kaum die ersten unsicheren Schritte nach der Richtung hin gethan, die er später mit so rückhaltsloser Entschiedenheit und so großem Erfolg eingeschlagen hat. Er bemüht sich wohl bereits um philosophische Bestimmungen über das Wesen und die Hauptformen der Religion; er hat unverkennbar umfassendere religionsgeschichtliche Studien gemacht; er erkennt es an, daß auch die geoffenbarten Religionen von dem Zusammenhang der ganzen Religionsgeschichte nicht losgerissen werden dürfen. Aber er wagt es noch nicht, sie wirklich aus diesem Zusammenhang zu erklären: die Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung und des Wunders ist für ihn durch die historischen und philosophischen Gesichtspunkte, welche in Wahrheit mit ihr unverträglich sind, noch nicht erschüttert, die kritischen Bedenken, welche er später mit so großem Scharfsinn geltend zu machen wußte, werden hier noch mit den herkömmlichen Mitteln beseitigt. Die wissenschaftliche Ausrüstung des Theologen ist theilweise eine andere und höhere, als man sie in supranaturalistischen Kreisen zu finden gewohnt ist, aber die theologischen Ergebnisse sind wesentlich die gleichen. Wie Semler aus dem hallischen Waisenhause und Kant aus einer königsberger Pietistenfamilie, so ist Baur aus der alten tübinger Schule eines Storr und Bengel hervorgegangen.

Vergleichen wir nun mit der eben besprochenen Abhandlung

die Schrift, durch welche sich Baur sechs Jahre später zuerst unter seinem Namen in die wissenschaftliche Welt einführte: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums“ (1824 f. 3 Bde.), so springt uns sofort ein außerordentlicher Fortschritt, nicht blos an wissenschaftlicher Kraft und schriftstellerischer Kunst, sondern auch in Betreff des philosophischen und historischen Standpunkts, in die Augen. Diese Schrift will die religionsgeschichtlichen Fragen, mit denen wir Baur schon in seiner ersten Arbeit sich beschäftigen sahen, ihrer Lösung näher bringen, indem sie die sogenannten heidnischen Religionen nach ihrem gemeinsamen Wesen und in ihren bedeutendsten geschichtlichen Erscheinungen darstellt. Hiefür geht sie nun aber weit gründlicher, als ihr Verfasser dieß früher vermocht hätte, auf den Begriff der Religion und die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins zurück. In einer „philosophischen Grundlegung“ bespricht Baur zunächst ausführlich und eindringend die Begriffe des Symbols, des Mythus und der Allegorie; er weist die Quelle dieser Bildungen einerseits in der Vernunft, andererseits in der Phantasie nach, welche die Vernunftideen in ein sinnliches Gewand hülle, und bestimmt ihr Verhältniß im allgemeinen dahin, daß das Symbol die Darstellung einer Idee durch ein einfaches, oder genauer, durch ein ruhendes, im Raume gegebenes Bild sei, der Mythus die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung, einen zeitlichen Verlauf; daß die Form des Symbols die Natur sei, die Form des Mythus die Geschichte und die in der Geschichte handelnden Personen; daß endlich die Allegorie, zwischen diese beiden Formen in die Mitte tretend, die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung sei, welche nach ihren einzelnen Momenten in die Sphäre der sinnlichen Anschauung falle, oder doch fallen könne. Das wesentlichste bei allen Mythen und Symbolen ist daher für Baur die Idee, welche sie darstellen; und es läßt sich nicht leugnen, daß er selbst in seiner Symbolik diesen idealen Gehalt derselben nur zu einseitig in's Auge faßt, daß die Neigung, von welcher er sich auch in der Folge nur allmählich befreit hat, in den religiösen Vorstellungen vor allem gewisse allgemeine Ideen, wohl auch auf Kosten ihrer eigenthümlichen geschichtlichen Bestimmtheit, zu suchen, hier noch am stärksten hervortritt.

Aber doch ist er weit entfernt, die Nothwendigkeit des bildlichen Ausdrucks der Ideen in Symbolen und Mythen zu verkennen. Er zeigt vielmehr ausdrücklich ihren Grund darin auf, daß in der Entwicklung des Einzelnen, wie der Menschheit, das konkrete dem abstracten, die Anschauung dem Begriff vorangehe; und er leitet es aus diesem Grund ab, daß die religiöse Erkenntniß nicht allein in ihren Anfängen mit dem leiblichen beginne, und nicht blos bei der Masse des Volks im ganzen diesen Charakter fortwährend behalte, sondern daß auch der Philosoph einen gewissen bildlichen Schematismus seiner Begriffe nicht entbehren könne, und daß auch bei ihm die der Vernunft angeborenen Ideen des Absoluten, durch die Phantasie beseelt, sich in Bild und Gestalt kleiden müssen, wenn sie diejenigen Gefühle und Zustände im Menschen anregen sollen, die das Wesen der Religion ausmachen. Symbole und Mythen erscheinen ihm daher als die nothwendige Form der Religion; durch sie vermittelt die Phantasie den Uebergang der Philosophie in die Religion, jene Durchdringung von Vernunft, Phantasie und Verstand, durch die sie allein sich auch des Gefühls und des Willens bemächtigen, den ganzen Menschen ergreifen, die Verstandeserkenntniß in einen beharrlichen Zustand verwandeln kann. Wegen dieser ihrer Bedeutung fallen nun auch die Mythen unter den Begriff der Offenbarung. Denn eine Offenbarung ist, wie hier bemerkt wird, überall, wo überhaupt das Göttliche auf eine neue und eigenthümliche Weise die Tiefe des Gemüths bewegt, und sich in der Sphäre des Bewußtseins darstellt; und wenn man gewöhnlich zwischen natürlicher und übernatürlicher, objektiver und subjektiver Offenbarung unterscheidet, so erklärt Baur, diesen Gegensatz könne er nicht anerkennen: die Religion sei unmittelbar durch die geistige Natur des Menschen gegeben, ihre positive Verwirklichung aber finde sie in der Geschichte; sei nun die Geschichte im ganzen eine Offenbarung der Gottheit, eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, so müsse auch die Mythologie in dieser großen Offenbarungsreihe ein Glied bilden; die eine Religion unterscheide sich von der andern, die eine Offenbarung von der andern nur durch den Grad ihrer Wahrheit. — Dieß lautet nun doch ganz anders, als jener frühere Versuch, neben der allgemeinen Offenbarung noch für eine besondere, unmittelbare

Raum zu schaffen; jetzt ist diese in jene mit aufgenommen, d. h. sie ist als eine übernatürliche aufgegeben. Baur hatte eben in der Zwischenzeit nicht allein sein religionsgeschichtliches Wissen erweitert, sondern auch seine religionsphilosophischen Begriffe vertieft und geschärft, er hatte namentlich Schleiermacher's Dogmatik und ihre philosophischen Grundlagen sich auf's gründlichste angeeignet, und durch dieses System für seine Auffassung der Religion erst wirkliche Einheit und Folgerichtigkeit gewonnen.

An Schleiermacher's Hand untersucht er nun weiter das Wesen und die Hauptformen der Religion. Jenes findet er in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl; was diese betrifft, so betrachtet er als den Hauptgegensatz den der ethischen und der Naturreligion, schiebt aber zwischen beide, von seinem Vorgänger abweichend, noch die „positiven Religionen" (Judenthum und Muhamedanismus) in die Mitte; mit dieser Theilung kreuzt sich dann, ähnlich wie bei Schleiermacher, die Unterscheidung von niederem Polytheismus (Schleiermacher's Fetischismus), höherem Polytheismus und Monotheismus; nur daß er die zwei ersten Formen in Eine Gattung zusammenfaßt, zwischen sie und den Monotheismus den Dualismus einschiebt, und so drei Hauptformen gewinnt, welche er auch, in der früheren Weise, die Religion der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft nennt. Beide Theilungen stehen in keinem ganz klaren Verhältniß; von welcher man aber ausgehen mag, immer nimmt doch das Christenthum die höchste Stufe ein: sein Monotheismus steht als Idealismus dem pantheistischen Realismus der Naturreligionen, seine ethische Teleologie dem Naturcharakter der letzteren gegenüber; wenn sich die Offenbarung des Göttlichen in ihnen an äußere Erscheinungen, und auch im Judenthum und Muhamedanismus an äußere Auktorität knüpft, so ist dem Christenthum, nach Baur, die Tendenz eigen, die in einer äußeren Geschichte aufgestellte Offenbarung als eine Thatsache des innersten Selbstbewußtseins zu construiren, das äußerlich erschienene als einen reinen Akt der geistigen Selbstthätigkeit zu erfassen: es wird durch die äußere Auktorität der Offenbarung zwar angeregt und entwickelt, aber es ist gleichwohl von derselben so unabhängig, daß der Glaube an die äußere Offenbarung gar nicht zu Stande kommen kann, wenn nicht das

ihm entsprechende religiöse Bewußtsein als das vorangehende gedacht wird. Auch sein Zusammenhang mit der Person seines Stifters ist nicht blos ein äußerer und historischer, sondern ein wesentlicher und innerer: das Christenthum läßt sich von der Person Christi nicht trennen, nur um ihretwillen ist vielmehr die in demselben mitgetheilte Offenbarung als die höchste anzusehen, und nur durch die eigenthümliche Würde und Thätigkeit Christi als des Erlösers läßt sich sein Zweck im Ganzen und in den Einzelnen erreichen.

Ich glaubte auf diese religionsphilosophischen Grundlagen der „Symbolik und Mythologie" etwas näher eingehen zu sollen, weil sich nicht allein der damalige Standpunkt des Verfassers in ihnen am deutlichsten ausspricht, sondern weil auch auf seine späteren Arbeiten und auf die Stellung, welche er in denselben zur positiven Religion und ihrer Ueberlieferung einnimmt, von hier aus ein Licht fällt. Dagegen werde ich mich über die geschichtlichen Untersuchungen, welche ihrem Umfang nach den Hauptinhalt jenes Werks bilden, kürzer fassen dürfen.

Wie Baur in seiner philosophischen Auffassung der Religion Schleiermacher folgt, so haben auf seine historische Behandlung derselben Creuzer (durch seine „Symbolik") und einige geistesverwandte Schriftsteller, Ritter (mit seiner „Vorhalle"), v. Hammer u. A., maaßgebenden Einfluß; mit Creuzer war er auch während der Ausarbeitung seines Werks in persönliche Verbindung getreten, und hatte ihm über seine Symbolik eingehende Bemerkungen mitgetheilt, über welche dieser in einem mir vorliegenden Brief (24 Juli 1823) schreibt, er würde sie gerne der französischen Uebersetzung seiner Symbolik beifügen, wenn Baur nicht mit einer eigenen Schrift über diese Gegenstände beschäftigt wäre. Hatte sich aber der letztere selbst zu Schleiermacher schon in jener Zeit keineswegs blos als ein unselbständiger Schüler verhalten, so ist dieß Creuzer gegenüber noch weit weniger der Fall. Einestheils fehlt es der creuzer'schen Symbolik an jener philosophischen Grundlegung, welche der baur'schen heute noch einen eigenthümlichen Werth giebt, für welche aber Creuzer seiner ganzen Individualität nach nicht gemacht war (er selbst bekennt in dem vorhin angeführten Briefe, daß jenes dialektische Vermögen, welches Begriffe sichtet und sondert, nicht

eben mit besonderer Vorliebe von ihm geübt werde, und jeder Leser seiner Symbolik wird dieß nur zu sehr bestätigen müssen). Anderntheils glaubte sich Baur, dessen gelehrte Hülfsmittel und dessen Belesenheit auch beschränkter waren, als die seines Vorgängers, für seine Forschung mehr auf die Schriftsteller der classischen Zeit, als auf die Ansichten und Mittheilungen aus den spätesten Jahrhunderten des Alterthums stützen zu müssen; und im Resultat wich er von Creuzer hauptsächlich darin ab, daß er die auch von ihm angenommene gemeinsame Quelle der orientalischen und griechischen Mythen nicht „in dem engen und isolirten Nilthale," sondern in dem freien Hochland des mittleren und östlichen Asiens suchte. Dazu kommt das formelle seiner Darstellung, worin sich wieder vor allem der schleiermacher'sche Einfluß geltend macht. Nachdem der erste Theil seiner Schrift in der oben besprochenen philosophischen Grundlegung die religionsphilosophischen, in einer historischen Untersuchung über den Zusammenhang der alten Völker und Religionen und über die Epochen des mythischen Glaubens die geschichtlichen leitenden Gesichtspunkte festgestellt hat, behandelt der zweite in zwei Bänden nach vergleichender Methode die indische, persische, ägyptische und vorderasiatische, am eingehendsten aber die griechische Religion; in dem Schema aber, welches hiebei zu Grunde gelegt wird: — das reine und allgemeine Abhängigkeitsgefühl oder die Lehre von Gott und der Welt; der im religiösen Bewußtsein sich darstellende Gegensatz; seine Aufhebung, theils durch die Einwirkungen der Gottheit, theils durch die Selbstthätigkeit des Menschen; sein Verschwinden in einem jenseitigen Leben — in diesem Schema läßt sich der Grundriß von Schleiermacher's „christlichem Glauben," wenn auch mit gewissen Modificationen, nicht verkennen. Wir freilich werden trotz dieser Abweichungen von Creuzer, die unbedenklich als Verbesserungen anerkannt werden müssen, noch immer viel zu viel von den Voraussetzungen und dem Verfahren dieses Gelehrten in Baur's Werk finden. Wenn hier z. B. im Vorwort erklärt wird, die Mythologie stelle in dem ganzen Umfang ihrer Erscheinungen eine in einem organischen Zusammenhang sich entwickelnde Philosophie dar, welche in demselben Grade höher stehe, als irgend ein einzelnes philosophisches System, in welchem das Geschlecht höher

steht, als das Individuum: so wird diese Behauptung zwar in dem Werke selbst (vgl. I, 297 f. 302 ff.) nicht unerheblich beschränkt und gemildert, aber doch bleibt Grund genug übrig, eine schärfere Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe zu vermissen, und über den Einfluß jener von der schellingischen Schule und der Romantik gepflegten unklaren Begeisterung für die Dämmerwelt der mythischen Ueberlieferung zu klagen. Am nachtheiligsten tritt aber dieser Einfluß hervor, wenn die Symbolik bei der Vergleichung der Mythen oft das entlegenste, ohne die nöthige Sonderung der Vorstellungen und ohne das wünschenswerthe kritische Mißtrauen gegen die Berichte, gleichsetzt und auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführt, und wenn der Verfasser sich hiefür nur zu oft ohne den sicheren Compaß einer vergleichenden Sprachkunde, zu der eben damals gerade erst der Grund gelegt wurde, auf das trügerische Fahrwasser der Etymologie wagt, und sich hier durch scheinbare, oft geistreiche Combinationen in pfadlose Weiten verlocken läßt. Auch diese Schwächen von Baur's Erstlingswerk müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn wir theils den Fortschritt seiner späteren wissenschaftlichen Entwicklung seinem vollen Umfang nach würdigen, theils auch die Fäden, welche dieselbe mit seinem früheren Standpunkt verknüpfen, im Auge behalten wollen.

Nach der Vollendung seines mythologischen Werks wandte sich Baur, zu dessen Unterrichtsfächern in Blaubeuren die Geschichte gehörte, einer historischen Arbeit zu, welche er zunächst noch nicht für den Druck bestimmt hatte; sie behandelte namentlich die ägyptische und die jüdische Geschichte, und war bis in die griechische vorgerückt, als sie durch ihres Verfassers Berufung nach Tübingen unterbrochen wurde. Aus dieser Arbeit sind die Abhandlungen über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus, den hebräischen Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus geflossen, welche später (Tüb. Zeitschr. 1832, 1, 40 ff., 3, 125 ff.) veröffentlicht wurden, und welche besonders deßhalb unsere Beachtung verdienen, weil sie zeigen, wie ihr Verfasser schon durch den Gang seiner religionsgeschichtlichen Forschungen dem Gebiete zugeführt wurde, auf dem er später die reichsten Früchte erndten sollte. Im Anschluß an die Untersuchungen seiner Symbolik leitet er hier

die wichtigsten Gebräuche der jüdischen Religion aus Anschauungen und Sitten her, welche ihr nicht allein mit der ägyptischen, sondern zum Theil auch mit den vorderasiatischen und der griechischen gemein sind, und welche im Judenthum nur eine besondere Beziehung auf das eigenthümliche Verhältniß des jüdischen Volks zu Jehovah erhalten haben; er reiht somit die nächste Vorgängerin der christlichen Religion, seinen längst ausgesprochenen Grundsätzen gemäß, auch mit dem, was sie selbst nur aus einer höheren Offenbarung abzuleiten weiß, in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Es war nur ein weiterer, durch die gleichen Grundsätze geforderter Schritt auf demselben Wege, wenn auch das Christenthum ebenso behandelt, auch an seine geschichtliche Erklärung Hand angelegt wurde. Hatte er es doch auch in seinen Untersuchungen über die heidnischen Religionen nie aus den Augen verloren, war er doch in seiner ganzen Religionsphilosophie der Schüler des Mannes und des Werkes, welche tiefer, als irgend eine andere Zeiterscheinung, in die christliche Theologie einzugreifen bestimmt waren. Baur hätte sich daher der Aufgabe, das Christenthum in den Kreis seiner Untersuchungen aufzunehmen, wohl schwerlich lange entziehen können, und er würde ihr bei dem tiefen theologischen Interesse, das in ihm lag, ohne Zweifel die eindringendste Arbeit gewidmet haben, wenn sie auch nicht durch die neue Wendung seines Lebensganges, welche mit seiner Versetzung in die Tübinger theologische Facultät eintrat, zur unmittelbaren Berufspflicht für ihn geworden wäre. Jetzt aber bekam sie natürlich für ihn noch eine viel stärkere Dringlichkeit; durch das neue Amt wurde seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit für diese Aufgabe zusammengefaßt, die Arbeit des Lehrers und des Schriftstellers wurde eine und dieselbe, die Forschungen des Gelehrten erhielten durch ihre sofortige Verwerthung im Unterricht die nachhaltigste Förderung und die für eine durchschlagende Wirkung fast unentbehrliche Unterstützung. Baur ist so gerade im rechten Augenblick an den Platz gestellt worden auf dem er das, was innerlich in ihm gereift war, äußerlich zu bethätigen und in bestimmter Berufsarbeit weiter zu entwickeln hatte.

Ehe wir aber zusehen, in welcher Art er diese seine wissen-

schaftliche Hauptaufgabe gelöst hat, scheint es passend, seinen dogmatischen Standpunkt kennen zu lernen, wie sich dieser im ersten Jahrzehent seiner Tübinger Wirksamkeit gestaltet hat.

Es war dieß zunächst, wie schon früher bemerkt wurde, der des schleiermacher'schen Systems. Daß er jedoch auch Schleiermacher nicht unbedingt zu folgen gesonnen sei, dieß sprach Baur schon im Jahr 1827 in einem Programm aus, dessen Inhalt er bald nachher in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1828, 1, 220 ff. wiederholte und erläuterte. Schleiermacher wird hier mit den Gnostikern zusammengestellt, sein System, wie die ihrigen, als eine Form jenes „ideellen Rationalismus" bezeichnet, welcher das Christenthum zwar seinem ganzen Charakter nach als eine natürliche Entwicklungsform betrachte, demselben aber zugleich eine so hohe und eigenthümliche Stellung anweise, daß es zu allem vorangegangenen nicht blos einen graduellen, sondern einen wesentlichen Gegensatz bilde, und das natürliche zugleich ein übernatürliches sei; es wird dann aber auch von ihm, wie von jenen, behauptet, das geschichtliche gehe in ihm mit dem idealen nicht wirklich zur Einheit zusammen, von Hause aus nur aus dem religiösen Selbstbewußtsein sich entwickelnd, trete es in Wahrheit auch nie aus der Sphäre desselben hinaus, es könne seinen idealistischen Charakter nie verläugnen, und auch Christus, in welchem nach Schleiermacher das urbildliche geschichtlich geworden sein sollte, habe nach der Consequenz des Systems eine rein ideale Bedeutung: der historische Christus könne nur derjenige sein, welcher die mit dem idealen Christus rein aufgehende Idee der Erlösung, wie sie sich aus dem religiösen Bewußtsein des Menschen auf eine bestimmte Weise von selbst entwickelt, ausgesprochen und dadurch eine religiöse Gemeinschaft gestiftet habe, und nur deßhalb könne Schleiermacher die Christologie unter seine erste Form dogmatischer Sätze, unter die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins, stellen, weil Christus nach dem eigentlichen Sinn der schleiermacher'schen Lehre keine historische Person, sondern eine Idee sei, die eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins bilde. Nach Baur's Absicht war damit kein Tadel gegen Schleiermacher, sondern nur das Bedauern darüber ausgesprochen, daß es diesem nicht gefallen habe, sich über das Verhältniß des historischen

und idealen Christenthums bestimmter zu erklären; Baur fand es durchaus natürlich, daß, je vollkommener und selbständiger das ideale Christenthum in der schleiermacher'schen Glaubenslehre sich ausgebildet habe, das historische nicht dieselbe Wahrheit und Realität behaupten könne, welche es sonst hätte (Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 254). Auch die Zusammenstellung mit den Gnostikern war in seinem Munde nicht ein Vorwurf, sondern ein Lob. Indessen begreift es sich vollkommen, daß der Theolog, welcher in der Einleitung zum „christlichen Glauben" die gnostische Ketzerei ausdrücklich vom Christenthum ausgeschlossen hatte, sich durch diese Zusammenstellung nicht sehr erbaut fühlte, und in eine Auslegung seiner Christologie sich nicht zu finden wußte, welche seinem System um so gefährlicher werden mußte, je unläugbarer es ist, daß es durch dieselbe an seiner verwundbarsten Stelle getroffen, daß jene kunstvolle Verschlingung des philosophischen und des positiv dogmatischen Elements, auf der seine theologische Eigenthümlichkeit beruht, von Baur's Scharfblick gerade im abschließenden Mittelpunkt des Ganzen in ihrer Unhaltbarkeit durchschaut war. Auffallender ist es, daß Schleiermacher in seinen Sendschreiben (Werke zur Theol. II, 582. 627 f.), indem er sich über die Mißverständnisse seiner verschiedenen Beurtheiler beklagt, den ersten Anhänger, den er in Schwaben gehabt hat, denselben, welchem sein Schleiermacherianismus beinahe den Weg zur Professur versperrt hätte, mit den Gegnern aus der bisherigen Tübinger Schule, einem Steudel u. s. w. unterschiedslos zusammenwirft, wiewohl dieser sich ausdrücklich zu den Grundlagen der schleiermacher'schen Religionsphilosophie bekannt hatte.*) Man sieht eben auch hieraus, wie unbequem ihm eine Kritik wurde, welche gegen die Postulate seines christlichen Bewußtseins den Geist und die wissenschaftliche Consequenz seines eigenen religionsphilosophischen Systems aufbot.

Gehen wir von dieser kritischen Arbeit zu dem Werke fort,

* Auch Baur selbst wunderte sich darüber. „Im neuesten Heft der Ullmann'schen Zeitschrift" — schreibt er den 3. Juli 1829 einem Freunde — „ist Schleiermacher mit den Tübingern ziemlich unsäuberlich verfahren. Mich scheint er für den getreuesten Jünger der Tübinger Schule zu halten, worüber man in Tübingen selbst nicht ganz die gleiche Meinung hat."

welches Baur den unmittelbarsten Anlaß zur Darlegung seines dogmatischen Standpunkts darbieten mußte, zu der umfassenden Gegenschrift gegen Möhler's Symbolik,*) so treffen wir ihn zwar fortwährend auf dem Boden der schleiermacher'schen Theologie; aber mit dieser verschmelzen sich jetzt Hegel's Ideen, dessen Lehre Baur, wie schon oben bemerkt ist, zunächst durch die Vorlesungen über die Philosophie der Religion kennen gelernt hatte. Wenn diese Schrift den protestantischen Begriff des Glaubens, im Unterschied vom katholischen, dahin bestimmt, daß derselbe weder im Erkenntniß- noch im Willensvermögen, sondern in dem dazwischen liegenden, im Selbstbewußtsein, als dem Mittelpunkt des menschlichen Wesens, seinen Sitz habe, und in der reinen Hingebung an das von Gott gegebene bestehe (S. 260 f. 288), so ist dieß nichts anderes, als Schleiermacher's Begriff der Religion. Wenn sie das eigentliche Princip des Protestantismus in dem Satz findet, daß das menschliche überhaupt vor Gott an sich nichts sei, keine von ihm unabhängige Selbständigkeit und Realität habe, aus diesem Satz aber sofort das weitere ableitet, daß der menschliche Geist für sich zwar der endliche Geist sei, sein wahres Leben aber nur in der Identität mit Gott, als dem absoluten Geist, habe, und wenn sie beifügt, dieser seinerseits sei der absolute Geist nur dadurch, daß er in allen endlichen Geistern die immanente Ursache ihres geistigen Seins und Wirkens sei (S. 49 ff.), so ist hier Schleiermacher's schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl mit Hegel's Lehre vom absoluten Geist und seiner Offenbarung im endlichen Geiste verbunden. Wenn im Zusammenhang damit die Willensfreiheit als Wahlfreiheit beseitigt, die Prädestination im strengsten, supralapsarischen Sinn festgehalten, zugleich aber die Härte der calvinischen Prädestinationslehre dadurch entfernt wird, daß das Böse für etwas blos negatives erklärt, der Gegensatz der Verworfenen und Erwählten auf die natürlichen Stufenunterschiede im geistigen Leben der Menschheit

---

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus u. s. w. 1. Aufl. 1833. 2. Aufl. 1836. Ich citire nach der zweiten Ausgabe, in welche auch der wesentliche Inhalt einer weiteren, 1834 erschienenen, Streitschrift („Erwiderung“ u. s. w.) aufgenommen ist.

zurückgeführt wird (a. a. O. und S. 119 ff. 138 ff. 166 ff. 216), so ist dieß ganz und gar der schleiermacher'sche Determinismus. Wenn Baur die Vorstellung vom Sündenfall als einer geschichtlichen Thatsache und von einem ihm vorangehenden Stand der Vollkommenheit für undenkbar erklärt, wenn er sagt, was die geschichtliche Auffassung in zwei entgegengesetzte geschichtliche Zustände auseinanderlegt, sei auf dem Standpunkt der Idee der Gegensatz des allgemeinen und besondern, der Idee und der Wirklichkeit, der endliche Geist, an sich eins mit dem göttlichen, trete in sein natürliches Sein heraus, sei aber in dieser Natürlichkeit seines Wesens und Willens böse, und müsse sie ebendeßhalb aufheben, um zur Einheit mit seinem Begriff zurückzukehren (S. 208 ff. 189), so wird niemand in diesen Sätzen die entsprechenden Bestimmungen der hegel'schen Religionsphilosophie und zugleich die Erinnerung an Schleiermacher's Kritik der Lehre vom Urzustand und der Erbsünde verkennen. So wird auch S. 597 Schleiermacher's Begründung der Glaubenslehre auf's christliche Bewußtsein mit dem hegel'schen Satze zusammengestellt, daß die Geschichte die lebendige Fortbewegung des Begriffs sei und der absolute Geist erst durch ihre Vermittelung zu seinem eigenen Bewußtsein sich emporarbeite. Noch manches andere ließe sich aus unserer Schrift beibringen, um diese Verknüpfung der hegel'schen Religionsphilosophie mit der schleiermacher'schen Dogmatik zu beweisen. Noch bestimmter hat sich aber Baur hierüber um dieselbe Zeit (1835) an einem anderen Orte, in den letzten Abschnitten seiner „christlichen Gnosis" erklärt, und diese Erklärung ist für uns auch deßhalb von besonderem Werthe, weil sie auch über den Sinn, in welchem Baur selbst die hegel'schen Bestimmungen sich aneignete, näheren Aufschluß giebt.

In Betreff Schleiermacher's wird hier nicht allein die frühere Vergleichung mit den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts festgehalten, und neben seiner Christologie auch mit seiner Ansicht vom Verhältniß des Christenthums zum Judenthum begründet, sondern sein ganzer Standpunkt wird ebensosehr auch dem hegel'schen näher gerückt. Sein Gottesbegriff ist allerdings, wie Baur ausführt, ein ganz abstrakter, nur der allgemeine Gedanke der absoluten Causalität, er giebt keine objektiven Bestimmungen und

Unterschiede in Gott zu, und trifft er auch durch seinen absoluten Determinismus mit dem philosophischen Pantheismus zusammen, so kommt er doch zu demselben nicht auf dem objektiven Wege, sondern auf dem subjektiven, nicht vom Gottesbegriff, sondern vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus (a. a. O. 627 ff.). Aber seine ganze Behandlung der Religion steht mit der hegel'schen in naher Verwandtschaft. Auch Schleiermacher führt ja das eigenthümlich christliche auf das allgemein religiöse zurück, und unterscheidet die verschiedenen Religionsformen, um innerhalb derselben dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: er hätte darin nur etwas strenger verfahren dürfen, um eine der hegel'schen analoge Construction des Christenthums als der absoluten Religion zu gewinnen. Wie es bei diesem der absolute Geist ist, der sich durch die verschiedenen Formen der Religion hindurcharbeitet, um zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es bei jenem das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden (S. 633 ff.). Dieser absolute Charakter des Christenthums knüpft sich nun bei Schleiermacher ganz und gar an die Urbildlichkeit des Erlösers. Aber mit welchem Rechte, fragt Baur auch hier wieder (S. 638 ff.), wird die Person Jesu von Nazareth mit dem Erlöser identificirt? Auf geschichtlichem Wege läßt sich der Beweis für eine absolute Vollkommenheit nie führen. Die Urbildlichkeit des Erlösers ist eine religionsphilosophische Idee, nicht eine geschichtlich erweisbare Thatsache. Diese Idee muß ihre Realität in sich selbst tragen, sie kann nicht erst dadurch wahr werden, daß sie in der Person eines geschichtlichen Individuums historisch erscheint, sie fällt nur in die Sphäre des Bewußtseins, hat nur eine ideelle Bedeutung. Auch das aber kann man nicht sagen, daß sie (wie Schleiermacher behauptet) in der Menschheit sich nicht hätte erzeugen können, wenn sie nicht thatsächlich in einer unsündlichen und vollkommenen Persönlichkeit gegeben war. Denn so gut die letztere, nach Schleiermacher's eigener Annahme, ohne ein absolutes Wunder entstehen konnte, ebenso gut konnte jedenfalls auch die erstere ohne ein solches zum Bewußtsein kommen. Nothwendig war nur, daß sie in irgend einem Einzelnen

zuerst zum Bewußtsein kam, und daß Jesus dieser war, darin liegt seine historische Bedeutung. Aber daß er mehr als dieses, daß er das Subjekt des vollendeten Gottesbewußtseins, urbildlich und absolut unsündlich war, dafür kann es schlechterdings keinen empirischen Beweis geben. Der urbildliche und der geschichtliche Christus sind daher immer zu unterscheiden, ¡jener schwebt über diesem in einer für die historische Erkenntniß unerreichbaren Höhe, und wie hoch wir auch die Trefflichkeit des letzteren steigern mögen: „die geschichtliche Betrachtung kann uns immer nur den relativ besten zeigen, zwischen dem relativ besten aber und dem absolut vollkommenen ist eine Kluft, die die Geschichte nie überspringen kann." Ist nun schon hiemit Schleiermacher's System eine Wendung gegeben, durch welche es über sich selbst hinausgeführt wird, so spricht es Baur im weiteren Verlauf auch geradezu aus, dieser Standpunkt der Subjektivität, eines absoluten Abhängigkeitsgefühls ohne ein Absolutes mit objektivem Inhalt, müsse in den hegel'schen Standpunkt der Objektivität übergehen, indem er zugleich anerkennt, daß dieser Uebergang von keinem Punkte aus näher und unmittelbarer geschehen könne, als vom Standpunkt der schleiermacher'schen Glaubenslehre (S. 618). Es ist dieß der Weg, welchen Baur selbst eingeschlagen hatte, und auf welchem sich die neuere deutsche Wissenschaft überhaupt in der Religionsphilosophie und Theologie bewegt hat. Das hegel'sche System selbst aber, zu dem er sich hiemit bekennt, bei dem es ihm aber durchaus nur um den religionsphilosophischen Inhalt zu thun ist, faßt Baur (a. a. O. S. 700 ff.) in seinen Grundzügen so auf. Seine allgemeinste Voraussetzung ist die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Satz, daß Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörige, Bewegung als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger, konkreter Gott nicht gedacht werden könne, und daß das endliche Bewußtsein nur ein Moment des zum Endlichen sich bestimmenden absoluten Geistes selbst sei. Diese Bestimmung erscheint Baur durchaus nothwendig und gerechtfertigt, wie ja auch die Idee der Dreieinigkeit auf nichts anderes, als einen solchen ewigen Proceß der Vermittlung Gottes mit sich selbst zurückführe. Daß darum Gott einer

zeitlichen Entwicklung unterworfen werde, giebt er nicht zu; denn man dürfe das sich entwickelnde Gottesbewußtsein nicht auf die Menschengeschichte beschränken; man müsse vielmehr alle Klassen von geistigen Wesen und alle die Weltentwicklungen, welche der unsrigen in unendlicher Folge vorangiengen (da ja Gott nie ohne Welt sein konnte), in seine Sphäre mit aufnehmen; Gott schaue in allen Geistern sich selbst an, und sei als der aus allem Endlichen in sich zurückkehrende Geist zugleich der ewig mit sich identische. Dagegen will er nicht in Abrede ziehen, daß die gewöhnliche Vorstellung über die Persönlichkeit Gottes (welche bekanntlich auch Schleiermacher, und zwar viel bestimmter und bewußter, als Hegel, geläugnet hat) mit dem von ihm vertretenen Gottesbegriff sich nicht vertrage. Aber dieser Einwurf schreckt ihn nicht ab. Es komme hier alles darauf an, sagt er, das pathologische und das spekulative Interesse, die populäre und die wissenschaftliche Form der Darstellung, wohl zu unterscheiden. Bei dem großen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes lege, mische sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott sei die ewige Liebe, wie auch seine Persönlichkeit bestimmt werde. Sei Gott wahrhaft als Geist gedacht, so sei er entweder als Geist unmittelbar auch der persönliche, oder es sei nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes als des absoluten durch den Begriff des persönlichen noch hinzukommen solle. Eine ganz scharfe und bestimmte Antwort auf die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist dieß allerdings nicht; aber doch sieht man aus diesen Aeußerungen, daß Baur auf diese Bestimmung durchaus kein Gewicht legte, und die gewöhnliche Vorstellung einer außerweltlichen göttlichen Persönlichkeit nicht theilte. Und ähnlich stellt er sich auch zu der verwandten Frage über die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode. Er weist den Beweisführungen für dieselbe, welche eben damals von Göschel und Fichte versucht worden waren, und ebenso der in Schleiermacher's Dogmatik angedeuteten, ihre Unhaltbarkeit nach (S. 708 ff.), um schließlich zu erklären: so wenig die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermöge, so wenig trete sie doch dem Glauben an eine persönliche Fortdauer feindselig entgegen, wofern derselbe nur auf keinem sinnlichen Interesse ruhe; nur

darauf müsse sie beharren, daß die Anerkennung des absolut wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werde. Was endlich eine dritte brennende Frage der neuesten Theologie, die christologische, betrifft, so läßt sich nach allem bisherigen nichts anderes erwarten, als daß Baur jene Trennung des historischen und ideellen Christus, welche er selbst dem schleiermacher'schen System als seine Consequenz nachwies, auch im hegel'schen begründet finden werde; weßhalb er denn (a. a. O. S. 710 ff.) auch von ihm behauptet, seine Christologie sei von derjenigen der alten Gnosis im wesentlichen nur der Form nach verschieden; Christus als Gottmensch sei hier nicht ein einzelnes Individuum, die Versöhnung keine zeitliche That, sondern die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und seiner Wahrheit; nur der Glaube der Gemeinde bilde die Vermittlung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen in Christus, die geschichtliche Voraussetzung dieses Glaubens sei nur dieß, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zuerst zum selbstbewußten Wissen wurde. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, diese Wahrheit sei von Christus selbst nur in der Form der Vorstellung, nicht in der adäquateren des Begriffs gewußt worden; aber seine geschichtliche Bedeutung soll dadurch nicht beeinträchtigt werden, weil ja doch der Inhalt in beiden Formen der gleiche sei; und aus demselben Grunde stimmt Baur, welcher mit Hegel's Behandlung der außerchristlichen Religionen nicht ganz einverstanden ist (a. a. O. 721 ff.), mit der Stellung, die er dem Christenthum als der absoluten Religion anweist, durchaus überein: die Form, in welcher dieses die religiöse Wahrheit hat, ist zunächst zwar die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, aber in dieser Form ist zugleich das allgemeine enthalten, vor dem sie in der Religionsphilosophie zurücktritt.

Es war nun ohne Zweifel keine ganz leichte Aufgabe, mit diesen Ansichten die Sache der protestantischen Kirchenlehre gegen einen Gegner, wie Möhler, zu führen. Ich meinerseits wüßte, wenn mir eine solche Aufgabe gestellt würde, nur Einen Weg einzuschlagen, den rein historischen. Ich würde nachzuweisen suchen, daß der Protestantismus, als eine eigenthümliche Gestalt des sittlichen und

religiösen Lebens, die höhere innere Berechtigung und die geschichtliche Nothwendigkeit für sich habe; daß die dogmatischen Bestimmungen, in denen er zuerst seinen kirchlichen Lehrausdruck fand, das, was auch wir noch als wahr anerkennen müssen, in derjenigen Form ausgesprochen haben, welche für jene Zeit die angemessene war, und daß sie, wenn man einmal die gemeinsamen Voraussetzungen der altprotestantischen und der katholischen Dogmatik zugiebt, so, wie sie sind, in ihrem Recht seien. Ich würde aber nicht verbergen, daß diese Voraussetzungen in unserer Zeit ihren wissenschaftlichen Boden verloren haben; daß der heutige Protestantismus mit dem altkirchlichen nicht mehr unmittelbar identisch ist und sein kann; daß es sich für uns nicht mehr darum handeln kann, die Lehre der alten Bekenntnißschriften als solche zu vertheidigen, sondern nur darum, für die wesentlichen sittlich-religiösen Interessen, welche in dieser Lehre den für ihre Zeit passenden Ausdruck erhielten, die der heutigen Bildung entsprechenden wissenschaftlichen Formen zu suchen. Ich würde mit Einem Wort nur den Protestantismus als geschichtliches Ganzes unbedingt, die altprotestantische Dogmatik dagegen nur in bedingter Weise zu rechtfertigen unternehmen. Von Baur ließ sich nicht erwarten, daß er es ebenso machen werde. Er hatte seinen theologischen Standpunkt weit weniger durch kritische Bestreitung, als durch allmähliche Umbildung der kirchlichen Lehre gewonnen; wie die schwäbische Theologie überhaupt die Schule des Rationalismus eigentlich nie durchgemacht hatte, und das versäumte erst später in anderer Weise nachholte, so war auch in seiner persönlichen Entwicklung der Uebergang vom älteren tübinger Supranaturalismus zu Schleiermacher und weiter zu Hegel nicht durch eine Periode rationalistischer Kritik vermittelt; in dem guten Glauben, daß das, was wahr ist, jedenfalls auch das ächt christliche und protestantische sein müsse, mit Führern, denen die wesentliche Uebereinstimmung ihrer Wissenschaft mit dem kirchlichen Glauben gleichfalls feststand, und in einer Zeit, welche sich im allgemeinen in dieser Beziehung den größten Täuschungen hinzugeben pflegte, hatte er zunächst für sich selbst eine befriedigende Ueberzeugung gesucht, und er hatte sich hiebei, rein in die Sache vertieft, von seinem anfänglichen Ausgangspunkt viel weiter entfernt, als er selbst wußte. So kam

es, daß er die Bedeutung des Gegensatzes unterschätzte, welcher ihn von der kirchlichen Dogmatik getrennt hielt. Er wußte wohl, daß seine Sätze mit denen der Bekenntnißschriften nicht unmittelbar zusammenfallen: aber dieser Unterschied erschien ihm als ein unwesentlicher, er sollte nur die Form angehen, nicht den Inhalt; die hegel'sche Unterscheidung zwischen der Vorstellungs- und der Begriffsform wurde von Baur in derselben Unbestimmtheit angewendet, wie von Hegel; wie es ja überhaupt die Art solcher gediegenen Naturen ist, der Tragweite ihrer Ideen sich nur allmählich bewußt zu werden, durch den Geist der Forschung sich weiter führen zu lassen, als sie selbst wissen und wollen, das Vertrauen auf die Berechtigung der eigenen Ueberzeugung mit der ihnen natürlichen Anhänglichkeit an altgewohnte Anschauungen, mit der Achtung des gemeinsamen im Glauben und Leben dadurch auszugleichen, daß sie den Gegensatz beider sich nur theilweise bekennen. So läßt sich denn auch Baur durch den Einwurf, daß er sich in seiner Schrift gegen Möhler an den symbolischen Lehrbegriff der lutherischen Kirche nicht treu genug anschließe, nicht stören. Die Frage, antwortet er hierauf (Vorr. zur 2. Aufl. S. XXI, vgl. S. 596), könne nur diese sein, ob seine Darstellung, wo sie von einzelnen Bestimmungen des symbolischen Lehrbegriffs abweiche, den in ihrer Consequenz festgehaltenen Principien desselben entspreche oder nicht. Daß dieß aber der Fall sei, und daß auch die hegel'sche Philosophie nur denselben Standpunkt der Objektivität zum Resultat habe, welchen der sich selbst verstehende Protestantismus nie verläugnen könne, steht ihm außer Zweifel; und so schließt er die Vorrede zur zweiten Auflage seines „Gegensatzes" mit der Erklärung: er werde auch ferner, unbekümmert um kleinliche, nur von Beschränktheit und Leidenschaft zeugende Angriffe, seinen selbständigen Weg fortzugehen wissen, und dem protestantischen Glauben, von dessen tiefer Bedeutung und reichem Inhalt er sich auch nach dieser Arbeit aufs neue durchdrungen fühle, um so treuer zu bleiben überzeugt sein, je weniger er Ursache habe, ihn in ein feindliches Verhältniß zur Wissenschaft zu setzen.

Diesen Standpunkt müssen wir uns gegenwärtig halten, um die Vertheidigung der altkirchlichen Lehren von der Erbsünde, der Rechtfertigung, den Sacramenten u. s. w. zu verstehen, welche Baur

nicht allein dem Katholicismus, sondern gleichzeitig auch (in der Anzeige von Bretschneider's Grundlagen des evangel. Pietismus, Jahrb. f. wissensch. Kritik 1834, April, Nr. 64 ff.) dem protestantischen Rationalismus gegenüber geführt hat. Es ist nicht ein Mann der alten Orthodoxie, sondern ein ganz moderner Theologe, der hier spricht, aber ein solcher, welchem der Unterschied der schleiermacher'schen und hegel'schen Lehre von jener altorthodoxen nicht eingreifend genug scheint, um ihn an der Vertretung der letztern zu hindern; und da nun Möhler seinerseits dem katholischen Dogma gegenüber eine ähnliche Stellung einnahm, da auch er dasselbe fortwährend idealisirte und mit den Gedanken der neueren protestantischen Wissenschaft, namentlich Schleiermacher's, zu stützen suchte, so bietet der Streit der beiden Theologen das eigenthümliche und lehrreiche Schauspiel, daß weder der katholische noch der protestantische Symboliker die Lehre seiner Kirche genau in ihrem ursprünglichen Sinn zu vertreten vermag, und daß beide bis zu einem gewissen Grade von der gemeinsamen Voraussetzung des schleiermacher'schen Systems ausgehen. Was Baur betrifft, so weiß er recht wohl, daß z. B. sein Determinismus mit der Lehre der Concordienformel und Melanchthon's (in dessen späterer Zeit) nicht übereinstimmt; aber er ist der Ansicht, der Symboliker habe nicht sowohl auf das Rücksicht zu nehmen, was die Bekenntnißschriften mit ihren Voraussetzungen vereinigen zu können glauben, als auf das, was an sich in ihnen liege (Gegens. S. 125 vergl. S. 216). Er ist sich der Abweichung von der kirchlichen Lehre bewußt, daß er den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht für einen realen, sondern für einen idealen halte; aber er glaubt (S. 212), „dieß sollte man als eine minder wesentliche Differenz betrachten, da die Ansicht vom Falle selbst dieselbe bleibe" — was in Wahrheit freilich durchaus zu bestreiten ist. Er ist mit dem Rationalismus darüber einig, daß sich die Erbsünde nicht von der in der Genesis erzählten Begebenheit, als einer wirklichen geschichtlichen Thatsache, herleiten, nicht als eine durch eine einzelne That bewirkte Umänderung der menschlichen Natur betrachten, daß sich die Begriffe der Schuld und Strafe nicht damit verbinden lassen; aber er will dieser Lehre ihre Geltung doch nicht absprechen lassen, weil es nicht auf die zufällige, der Sphäre der Vorstellung

angehörende Form derselben ankomme, sondern nur auf den Inhalt, welcher mit Hegel in dem allgemeinen Gegensatz von Natur und Freiheit, Fleisch und Geist, gefunden wird (Jahrb. f. w. Kr. S. 523). Er lobt Calvin's Theorie von den Sacramenten als die allein ächt protestantische (Gegens. 372), während er selbst doch derselben in ihrem ursprünglichen Sinne unmöglich zustimmen konnte. Eine gewisse Unklarheit über das eigentliche Verhältniß seiner Ansichten zu den altkirchlichen läßt sich bei diesen und anderen Punkten nicht verkennen. Nichtsdestoweniger ist Baur's Schrift gegen Möhler ein sehr bedeutendes, von einer großartigen Auffassung des Protestantismus getragenes, von einem ernsten sittlich-religiösen Geist erfülltes Werk; einen besonderen Werth verleihen ihm die prinzipiellen Untersuchungen über den Charakter des Protestantismus und Katholicismus, die dogmengeschichtlichen Erörterungen über das Verhältniß der augustinischen Lehre zur protestantischen, überhaupt alle die Abschnitte, in denen es sich weniger um die dogmatische Vertheidigung, als um das geschichtliche Verständniß des protestantischen Lehrbegriffs handelt. Hier war Baur auf seinem eigentlichen Felde, auf dem er eben damals eine Reihe weiterer Arbeiten begonnen hatte, und auf dem sich seine literarische Thätigkeit noch lange vorzugsweise bewegte.

Auch wir wollen ihm zunächst auf dieses Feld, das dogmengeschichtliche, folgen.

Die Kirchen- und Dogmengeschichte waren Baur's Hauptlehrfächer in Tübingen; sie waren zugleich die Fächer, welche für ihn selbst den größten Reiz hatten, und zu deren erfolgreicher Bearbeitung er durch Naturanlage und Bildung vorzugsweise befähigt war. Doch mußte ihn die Dogmengeschichte zunächst noch stärker anziehen; nicht allein weil sie seinen bisherigen Studien näher lag, sondern weil ihm überhaupt in der Geschichte der Religion die Entwicklung der religiösen Ideen, die sich in der Dogmengeschichte am unmittelbarsten darstellt, für die Hauptsache und für den geistigen Kern galt, zu welchem der äußere kirchengeschichtliche Verlauf sich nur als ein untergeordnetes und abgeleitetes verhalten sollte. So war denn auch seine schriftstellerische Thätigkeit längere Zeit hindurch ganz überwiegend diesem Fache gewidmet. Zu den Programmen über die Gnosis und den gnostischen Charakter des schleiermacher'schen

Systems (1827), über den Arianismus (1828), über die Ebioniten (1831), über die Rechtfertigungslehre Andr. Osiander's (1831), kam 1831 seine erste größere dogmengeschichtliche Monographie, „das manichäische Religionssystem." Diese gründliche Untersuchung bezeichnet, mit der „Symbolik und Mythologie" verglichen, wieder einen sehr erheblichen Fortschritt in der reinen und sichern Handhabung der historischen Methode; zugleich beweist sie aber durch die Wahl ihres Gegenstandes, wie lebhaft das Interesse ihres Verfassers fortwährend den phantasievollen mythischen Bildungen und den in dieser Form ausgeprägten Ideen zugewandt war, und sie bildet so mit den ihr vorangehenden und nachfolgenden Arbeiten über die Gnosis in der Reihe von Baur's religionsgeschichtlichen Werken die passendste Vermittlung für den Uebergang von der Naturreligion zum Christenthum. In ihrem Resultat weicht sie von den früheren Ansichten über den Manichäismus hauptsächlich durch die Behauptung ab, welche ihr Verfasser auch noch in seinen letzten kirchengeschichtlichen Darstellungen zu verlassen keinen Grund fand, daß diese Religionsform in ihrer Entstehung vom Christenthum keine oder nur eine unwesentliche Einwirkung erfahren habe, und nicht aus einer Verbindung von Christenthum und Parsismus, sondern aus dem Einfluß des Buddhismus, als eine Reform der zoroastrischen Religionslehre durch die buddhistische, zu erklären sei; daß wir mithin (wie Baur später beifügte) ihr Verhältniß zum Christenthum ebenso aufzufassen haben, wie das des gleichzeitigen Neuplatonismus, welcher ja gleichfalls, trotz seines heidnischen Ursprungs, in der christlichen Kirche nicht blos bei Häretikern, wie der Manichäismus, sondern auch bei Orthodoxen, den eingreifendsten und nachhaltigsten Einfluß erlangt hat. — Demselben Gebiete religionsgeschichtlicher Erscheinungen ist die „christliche Gnosis" gewidmet, mit der Baur 1835 seine durch den möhler'schen Streit unterbrochenen dogmengeschichtlichen Arbeiten wieder aufnahm; nur daß er sich jetzt eine viel weitschichtigere Aufgabe stellte und dieselbe in einem umfassenderen Sinn löste. Die gnostischen Systeme, welche zuletzt Neander wiederholt untersucht hatte, werden hier in allen ihren Hauptformen mit selbständiger Quellenforschung neu dargestellt; in diese Darstellung wird auch die merkwürdige Lehre der s. g.

clementinischen Homilieen aufgenommen; es wird ferner durch eingehende Berücksichtigung der neuplatonischen und christlichen Polemik gegen die Gnosis und der gnostischen Rückwirkung auf die kirchliche Lehre (welche letztere freilich in späteren Schriften sich noch bedeutender und vollständiger herausstellt) eine wesentliche Lücke der bisherigen Bearbeitungen ergänzt. Die Hauptsache ist jedoch dem Verfasser die Einsicht in das eigentliche Wesen der Gnosis und den inneren Zusammenhang ihrer Hauptformen. Um diese zu gewinnen, führt er den Begriff der Gnosis auf den der Religionsphilosophie zurück, und theilt die gnostischen Systeme nach den verschiedenen Stellungen, welche den drei Hauptreligionen darin angewiesen werden, in solche, die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellen, solche, die es von beiden streng trennen (Marcion), und solche, die es mit dem Judenthum identificiren und beide dem Heidenthum entgegensetzen (die Clementinen). Ebendamit erweitert sich aber die Geschichte der Gnosis zu einer Geschichte der Religionsphilosophie, und so wird sie denn auch von Baur aufgefaßt. Der Titel seines Werks lautet: „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung;“ und in seiner Ausführung werden nicht blos die älteren Gnostiker, sondern auch Jacob Böhme, Schelling, Schleiermacher, Kant, Hegel ausführlich besprochen. Ich meinestheils kann dieser Behandlung zwar nur theilweise beipflichten. Eine wirkliche Geschichte der christlichen Religionsphilosophie hätte weit vollständiger verfahren müssen, und Erscheinungen, wie Origenes, Scotus Erigena, Thomas von Aquino, Spinoza, Leibnitz u. s. w. nicht übergehen oder nur flüchtig berühren dürfen; sie hätte überhaupt die gesammte christliche Philosophie und Theologie, soweit sich eine bestimmte philosophische Ansicht über die Religion in ihr ausspricht, in ihren Bereich ziehen müssen. Daraus erhellt aber nur, daß der Begriff der Religionsphilosophie für den der Gnosis jedenfalls zu weit ist, daß diese, wenn sie überhaupt unter jenen Begriff fällt, doch noch näher zu bestimmen und das eigenthümliche anzugeben war, wodurch sie sich von anderen religionsphilosophischen Systemen unterscheidet, wie dieß der Verfasser im Grunde auch wirklich S. 29 ff. gethan hat. Indessen scheint mir jener Begriff

überhaupt für die Erscheinungen, welche man mit dem Namen der Gnosis oder des Gnosticismus zu bezeichnen pflegt, nicht unbedingt zu passen. Denn so gewiß diese Erscheinungen ein spekulatives Element in sich haben, so gewiß sie mit der alexandrinischen Theologie und der griechischen Philosophie zusammenhängen, so wenig ist doch ihre Eigenthümlichkeit damit erschöpft, sondern ebenso wesentlich sind ihre religiösen Motive und ihr Zusammenhang mit der christlichen, der jüdischen und einigen heidnischen Religionen; und beides läßt sich um so weniger trennen, da in jener Zeit die Philosophie bei vielen zur Religion, ja zur Mythologie, geworden war, die Religion umgekehrt aus der Philosophie ihre Nahrung zog. Erscheint aber auch hiernach Baur's Auffassung der Gnosis noch mit einer Einseitigkeit behaftet, von welcher sie sich auch in der Folge nicht vollständig befreit hat,*) so hat doch seine Bearbeitung derselben ihr hohes Verdienst. Sie hat nicht blos im einzelnen vieles berichtigt und vervollständigt, über den Charakter und den inneren Zusammenhang der gnostischen Theorieen ein neues Licht verbreitet, die patristische und neuplatonische Polemik gegen die Gnosis nebst dem wichtigen pseudoclementinischen System zuerst eingehend dargestellt, mehrere der bedeutendsten neueren Systeme, mochten diese auch streng genommen nicht in die Geschichte der Gnosis gehören, gründlich und geistreich besprochen, sondern sie hat auch für die Gesammtauffassung der Gnosis in dem Verhältniß des Christenthums zur heidnischen und jüdischen Religion den Punkt bezeichnet, von dem alle weiteren Untersuchungen über eine der räthselhaftesten und verwickeltsten religionsgeschichtlichen Erscheinungen auszugehen haben werden. Die Untersuchung über den Gnosticismus ist mit Baur's Werk allerdings noch nicht abgeschlossen, aber er hat für dieselbe bedeutenderes, als irgend ein anderer, geleistet.

Der „christlichen Gnosis" folgte 1838 „die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste;" 1841 — 1843 „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung

*) Man vergl. in dieser Beziehung seine Schrift: Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 175ff. und die dort angeführten früheren Abhandlungen.

Gottes;" dazwischen eine Abhandlung über Tertullian's Lehre vom Abendmahl (Tüb. Zeitschr. 1839, 2, S. 56—144), welche zugleich eine kurze, aber gehaltvolle Uebersicht über die ganze Geschichte der Abendmahlslehre enthält, und welche bei dieser Veranlassung auch der altprotestantischen Abendmahlslehre in allen ihren Formen mit kritischer Freiheit gegenübertritt, um die schleiermacher'sche, durch einige weitere Bestimmungen bereichert, an ihre Stelle zu setzen. Die ganze Dogmengeschichte endlich wurde 1847 in der knappen, durch die zweite Auflage (1858) etwas erweiterten Form eines Lehrbuchs bearbeitet, welches theils durch die Vollständigkeit des eng zusammengedrängten Materials, theils durch die leitenden Gesichtspunkte, um deren Aufstellung und Durchführung es ihm besonders zu thun ist, seinen eigenthümlichen Werth erhält. Diese Werke werden nun jedem schon beim ersten Anblick durch die gründliche Gelehrsamkeit, das weitschichtige und genaue Quellenstudium, aus dem sie hervorgegangen sind, Achtung einflößen; die „Lehre von der Dreieinigkeit" besonders, welche in drei starken Bänden nicht allein die trinitarischen und christologischen Vorstellungen, sondern die ganze Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die neueste Zeit herab verfolgt, ist schon als gelehrte Arbeit betrachtet ein Werk, dem ich aus der ganzen dogmengeschichtlichen Literatur unseres Jahrhunderts kein zweites zur Seite zu stellen wüßte. Baur selbst jedoch sah in der gelehrten Forschung als solcher nur die eine Seite seiner Aufgabe; für das wichtigere und schwierigere erklärt er die Auffassung des gegebenen Stoffes. Schon in seinen ersten religionsgeschichtlichen Arbeiten war er ja durchweg auf die Herstellung eines umfassenderen Zusammenhangs ausgegangen; schon seine tübinger Inauguraldissertation hatte er mit dem Satze eröffnet: was von der Geschichte überhaupt gelte, das finde auch auf die Kirchen- und Dogmengeschichte seine Anwendung, daß sie nämlich ihre Aufgabe nur dann löse, wenn sie von dem äußeren Verlauf auf die inneren Ursachen und die allgemeinen Gesetze zurückgehe. Diese Richtung mußte sich in ihm um so tiefer befestigen, je stärker sie durch seine philosophische Ueberzeugung genährt wurde, und je weiter er selbst in der gedankenmäßigen Beherrschung des geschichtlichen Stoffes fortschritt. Schon eine

Geschichte der äußeren Facta, sagt er (Versöhnungsl. Vorw. v. Lehre v. d. Dreiein. I, Vorw. XIX), würde ihres Namens nicht würdig sein, wenn sie nur Facta an Facta reihete, ohne in den inneren Zusammenhang des geschehenen einzudringen; mit noch mehr Recht müsse diese Forderung an eine historische Disciplin gemacht werden, welche nicht geschehenes, sondern gedachtes, nicht äußeres, sondern inneres, die ausgesprochenen Gedanken des Geistes, zu ihrem unmittelbaren Objekt habe. Die Geschichte sei nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein zusammenhängendes Ganzes. Gerade dieß aber, die Anerkennung des gesetzmäßigen Zusammenhangs in der Geschichte, und die Kunst, ihn wissenschaftlich zu reproduciren, vermißte Baur an allen seinen Vorgängern. Selbst Neander, der dieser Aufgabe noch am nächsten gekommen sei, bemerkt er, befriedige doch keineswegs. Er erhebe sich allerdings über die gewöhnliche Auffassung der Dogmengeschichte als eines unlebendigen Aggregats von Vorstellungen und Meinungen, um das geschichtliche Leben in seinen individuellen Mittelpunkten aufzufassen; aber doch komme man auch bei ihm nicht über die am einzelnen hängende, empirische Betrachtungsweise hinweg, wenn diese auch näher als psychologische zu bezeichnen sei; die Individuen werden von ihm wohl unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte gestellt, dem Gegensatz der idealistischen und realistischen, rationalistischen und supranaturalistischen, begrifflichen und mystischen Richtung untergeordnet, aber es gebe kein allgemeines, aus welchem, als dem bewegenden Princip der Geschichte, die geschichtliche Bewegung begriffen werden könnte; man habe schließlich immer nur einzelnes, kein allgemeines, das als Princip des besonderen und einzelnen sich aus sich selbst fortbewege, ebendeßwegen auch keinen geschichtlich sich entwickelnden und in dem inneren Zusammenhang seiner Momente fortschreitenden Proceß, sondern nur einen immer wechselnden Kreis aufeinanderfolgender Erscheinungen, in welchen dieselben Geistesrichtungen mit denselben Gegensätzen wiederkehren (D. Gesch. 1. Aufl. S. 50 u. a. St.). Wer mit strengeren wissenschaftlichen Anforderungen an Neander's Werke herantritt, der wird dieses Urtheil, namentlich in Betreff seiner dogmengeschichtlichen Darstellungen, nicht ungerecht finden können; ja ich glaube, daß es noch weit schärfer hätte ausfallen

dürfen, und ich kann deßhalb auch Baur's späterer eindringender Kritik der neander'schen Geschichtsbehandlung (Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung 202 ff.) nur beistimmen. Es war daher gewiß viel werth, wenn in einer Zeit, welche in Neander einen Kirchenhistoriker ersten Ranges zu bewundern pflegte, ein Mann, an dessen gelehrter Sachkenntniß kein Zweifel war, der dogmatischen Gebundenheit und der wissenschaftlichen Zerfahrenheit des berliner Kirchenhistorikers mit kritischer Freiheit und strenger Dialektik gegenübertrat; wenn überhaupt die gelehrte Forschung, der äußerliche oder psychologische Pragmatismus, auch in der Geschichte der Theologie durch den Versuch einer einheitlichen, vor allem auf den Zusammenhang der Erscheinungen gerichteten Entwickelung ergänzt wurde.

Damit aber dem Geschichtschreiber eine solche Behandlung seines Gegenstandes möglich sei, dazu ist nach Baur zweierlei nöthig. Das eine ist die Befreiung von den dogmatischen Vorurtheilen, welche ihn hindern, die Geschichte rein objektiv aufzufassen, und ihn verleiten, in derselben überall nur nach einer Bestätigung der eigenen Ansicht zu suchen. „So lange dieses dogmatische Interesse nicht beseitigt ist," sagt er (Tüb. Ztschr. 1839, 2, S. 85), „kann die rein geschichtliche Betrachtung nicht Raum gewinnen, die sich der Objektivität der Geschichte ruhig und interesselos gegenüberstellt, und sie nicht von dem Standpunkte des Subjekts aus zu sich herüberzuziehen und nach demselben zu bestimmen sucht, sondern sie vielmehr nur durch ihre eigene Bewegung sich fortbewegen und zu dem betrachtenden Subjekt herankommen läßt, unbekümmert, ob die Wogen dieser Bewegung höher oder niedriger gehen, weil sie an sich die Gewißheit hat, daß auch die gewaltigste Brandung den inneren, immanenten Grund der Wahrheit nicht erschüttern kann." Das andere Erforderniß, das positive zu dieser Negation, ist dieses, daß „in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewußtsein sich darstelle," „daß alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um, von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, wesentliches und unwesentliches mit dem immer strengeren Gericht

des reinen Gedankens zu scheiden, und durch alle Momente hindurch sich selbst in seinem eigenen innersten Wesen zu erfassen" (Versöhnungsl. S. VII). Dieß aber, glaubt Baur, sei nur durch die Spekulation möglich. „Wo Zusammenhang ist, sagt er, ist auch Vernunft, und was durch die Vernunft ist, muß auch für die Vernunft sein, für die denkende Betrachtung des Geistes. Ohne Spekulation ist jede historische Forschung ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche und Außenseite der Sache, und je wichtiger und umfassender der Gegenstand ist, mit welchem sie sich beschäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, desto mehr kommt es darauf an, nicht blos, was der Einzelne gedacht und gethan, in sich zu reproduciren, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, in sich nachzudenken" (L. v. d. Dreieinigk. I. XIX). Baur verlangt deßhalb eine spekulative Geschichtsbehandlung, und in der Erfüllung dieser Forderung sieht er das Hauptverdienst seiner Arbeiten und ihren wesentlichen Unterschied von denen seiner Vorgänger. Diese Forderung hat er nun, wie schon die eben angeführten Stellen beweisen, mit Vorliebe in den Formeln der hegel'schen Terminologie ausgesprochen; und so konnte um so eher der Schein entstehen, als ob es sich auch bei ihm um jene apriorische Geschichtsconstruction handle, welche Hegel allerdings, nach der ganzen Anlage seines Systems und dem Charakter seiner Methode, als einen Theil der von ihm versuchten apriorischen Construction des Universums, verlangen mußte. Indessen hat sich Baur selbst zur Genüge darüber erklärt, daß dieß nicht seine Meinung sei, und daß es ihm auch auf den Namen der spekulativen Behandlung (welcher allerdings zur Bezeichnung einer geschichtlichen Methode nicht der geeignetste ist) nicht ankomme, wenn nur die Sache, die Erkenntniß des wesentlichen und nothwendigen im Verlauf der Geschichte, gewahrt werde. Das Wesen der spekulativen Geschichtschreibung liegt nach ihm in dem Bestreben, sich in den objektiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, sie zu nehmen, wie sie ist, und sie in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen (a. a. O. I, XIX. II, IV). Was er die spekulative Geschichtsbehandlung nennt, ist nichts anderes, als das rein geschichtliche Verfahren, wiefern es den Er-

scheinungen auf den Grund geht; seine Meinung ist nicht die, daß wir philosophische Sätze an die Stelle der geschichtlichen Zeugnisse setzen, sondern daß wir die überlieferten Nachrichten denkend verarbeiten sollen, um die geschichtlichen Vorgänge ihrer objektiven Beschaffenheit nach zu verstehen. Besonders deutlich hat er sich hierüber im Vorwort zur ersten Auflage der Dogmengeschichte geäußert. Ein Recensent hatte ihm vorgeworfen, daß er die Geschichte construire, statt den Fortschritten des Dogma nachzuforschen, wie die Geschichte sie gebe. Aber ist denn dieß, antwortet ihm Baur, etwas so einfaches? „Nur der roheste Empirismus kann meinen, daß man den Dingen sich schlechthin hingeben, die Objekte der geschichtlichen Betrachtung nur gerade so nehmen könne, wie sie vor uns liegen. Seitdem es auch eine Kritik des Erkennens giebt, muß auch jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Geschichte herankommt, wissen, daß man zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und wie sie uns erscheinen, zu unterscheiden hat, daß wir nur durch das Medium unseres Bewußtseins zu ihnen gelangen können. Hierin liegt der große Unterschied zwischen der rein empirischen und der kritischen Betrachtungsweise, und die letztere — — will so wenig an die Stelle des Objektiven etwas blos Subjektives setzen, daß ihr vielmehr alles daran gelegen ist, nichts, was nur subjektiver Natur ist, für die reine Objektivität der Sache selbst zu halten; sie will nur mit geschärfterem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesens sehen. Auf so einfachen Principien, bei welchen freilich alles davon abhängt, wie man sie auf den geschichtlichen Stoff anzuwenden weiß, beruht die kritische oder, wenn man will, spekulative Methode.“ Man wird auch wirklich in Baur's Geschichtswerken keinen Fall aufzeigen können, in dem seine Darstellung von einer anderen Grundlage, als von derjenigen der genau und selbständig durchforschten Quellen ausgienge. Auch wo er sich bei der Charakteristik ganzer Perioden und der Darstellung ihres Entwicklungsganges in allgemeinen Begriffen bewegt, sind diese doch immer von bestimmten Thatsachen, nur nicht von vereinzelten Thatsachen, sondern von größeren geschichtlichen Massen, abstrahirt. Man kann vielleicht öfters darüber streiten, ob diese Abstraktion durchaus richtig ist, ob alle Seiten der Sache beachtet, alle Folgerungen,

welche sich aus dem thatsächlich gegebenen ableiten ließen, erschöpft sind; — wiewohl es auch hier, wie überall, ungleich leichter ist, zu tadeln, als zu verbessern, und wiewohl man, wenn man genauer zusieht, in den meisten Fällen finden wird, daß Baur das wesentliche richtig erfaßt hat, und daß seine Darstellung, selbst wo sie nicht ganz genügt, doch nicht sowohl der Widerlegung, als der näheren Bestimmung und Ergänzung bedarf. Aber sollte er sich im einzelnen auch öfter, als wir dieß zugeben können, geirrt haben, so wären seine wissenschaftlichen Grundsätze damit noch lange nicht widerlegt, und der Vorwurf einer apriorischen Geschichtsconstruction nicht gerechtfertigt.

Auch die oft gehörte Behauptung, daß Baur über den allgemeinen Zügen der geschichtlichen Entwicklung das individuelle vernachlässigt habe, ist nur theilweise begründet. Eine geschichtliche Bedeutung wußte er den Einzelnen allerdings nur insoweit beizulegen, als sie für's Ganze arbeiten, allgemeine Ideen und Interessen vertreten, und daß er durch diesen an sich ganz wahren Grundsatz, namentlich in seinen früheren Arbeiten, sich verleiten ließ, die individuellen Vermittlungen ihrer geschichtlichen Leistungen, den Zusammenhang derselben mit ihrem Lebensgang und ihren persönlichen Verhältnissen, zu wenig hervortreten zu lassen, soll nicht geläugnet werden. Auch in seinen eigenen Erklärungen über diesen Gegenstand läßt sich dieser Mangel nicht verkennen. „Man soll nicht glauben," sagt er (Dreieinigk. I, XIX), „daß durch die Betrachtung des allgemeinen die Individuen zu kurz kommen; es bleibt für sie noch ein weites Feld, auf welchem sie mit ihren subjektiven Interessen und Motiven sich herumtreiben können, noch genug des endlichen und beschränkten, des zufälligen und willkührlichen, das jeder vernünftigen Betrachtung widerstrebt." Dieß lautet allerdings so, als ob das individuelle nur ein unvernünftiges und für die Geschichte gleichgültiges wäre, so wahr auch ist, was Baur weiter beifügt: daß alles individuelle ohne das allgemeine nichts wäre, und alle geschichtlichen Personen für uns bloße Namen seien, wenn nicht, was jeder gedacht und gethan, ein im Wesen des Geistes selbst begründeter Gedanke sei. Im Gegensatz gegen einen Pragmatismus, der alles geschichtlich bedeutende so viel wie möglich aus persön-

lichen Beweggründen, Lebenserfahrungen, Verhältnissen und Einfällen herzuleiten liebte, stellte sich Baur mit allem Nachdruck auf die andere Seite, und er ließ darüber, wie wir zugeben müssen, die Persönlichkeit und die persönliche Thätigkeit der in der Geschichte handelnden Personen nicht immer zu ihrem Recht kommen. Aber dieses Uebergewicht des allgemeinen über das individuelle war bei ihm, für's erste, nicht blos eine zufällige wissenschaftliche Einseitigkeit, sondern es stand im engsten Zusammenhang mit der sittlichen Gediegenheit seines eigenen Wesens, es war der natürliche Ausdruck jener Selbstlosigkeit, mit der er sich den sachlichen Interessen hinzugeben, den persönlichen Werth des Menschen ganz und gar davon abhängig zu machen gewohnt war, wiefern er sich mit einem bleibenden Inhalt, mit substantiellen Gedanken und Bestrebungen erfülle; es war auch wissenschaftlich betrachtet die richtige Consequenz jenes Determinismus, den Baur nicht aus der hegel'schen, sondern vorher schon aus der schleiermacher'schen Lehre geschöpft hatte. Sodann darf man nicht übersehen, daß die Forderung, die Ansichten der Menschen aus ihrer Individualität und ihrem Lebensgang zu erklären, weit in den meisten Fällen für uns unerfüllbar ist. Wieviel wissen wir denn — um uns hier nur auf das Gebiet der Dogmengeschichte zu beschränken — geschichtlich beglaubigtes von der Persönlichkeit und der persönlichen Entwicklung der Männer, welche die christlichen Dogmen in der alten Zeit festgestellt, im Mittelalter verarbeitet haben? Wenn wir einen Augustin und einen oder zwei andere ausnehmen, wissen wir hierüber selbst bei den bedeutendsten geschichtlichen Größen theils gar nichts, theils nur das allerdürftigste; auch bei jenen aber noch lange nicht soviel, als zur Lösung der Aufgabe nöthig wäre. Die Vermuthungen aber, mit denen man diese Lücke auszufüllen pflegt, sind theils höchst unsicher, theils kommen sie gleichfalls nicht über einige unbestimmte Allgemeinheiten hinaus, welche entfernt nicht ausreichen, um das zu erklären, was auf diesem Wege erklärt werden soll. Kann man es nun dem Geschichtschreiber verübeln, wenn er sich lieber an die allgemeinen Gründe und den objektiven Zusammenhang der Sache hält, statt auf den unzuverlässigen Grund subjektiver Vermuthung zu bauen? und ist nicht selbst da, wo uns die Persönlichkeiten und ihre Motive

genauer bekannt sind, jenes Objektive jedenfalls die Hauptsache? Was endlich hier besonders in Betracht kommt: Baur hat den Mangel, über den man sich beschwert, in seinen eigenen Darstellungen mehr und mehr ergänzt; wie er denn auch ausdrücklich anerkennt (Epochen d. kirchl. Geschichtschr. S. 268), daß der Geschichtschreiber, „um zur vollen Realität des geschichtlichen Lebens zu gelangen, in das besondere, individuelle, concrete der geschichtlichen Erscheinungen sich so tief als möglich versenken müsse." Daß es auch ihm selbst an dieser Fähigkeit, in das individuelle einzugehen, keineswegs fehlte, hat er in der Kirchen-, wie in der Dogmengeschichte, ganz besonders aber in seiner Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, durch zahlreiche Beispiele bewiesen; und wenn er allerdings dem biographischen und dem auf's biographische sich stützenden psychologischen Pragmatismus geringere Beachtung schenkte, so hat er dagegen ein sehr offenes Auge für das charakteristische jeder Ansicht und Bestrebung, und man darf seine kirchen- und dogmengeschichtlichen Arbeiten nur mit denen eines Neander und anderer Vorgänger vergleichen, um sich zu überzeugen, wie groß auch nach dieser Seite hin ihr Verdienst ist, und wie sehr er in seinem Recht ist, wenn er gerade Neander, den Kirchenhistoriker der frommen Subjektivität, darum tadelt, daß er das charakteristische verkenne und solchen Erscheinungen, die mit einer sehr specifischen Eigenthümlichkeit hervortreten, ihre Spitze abbreche (a. a. O. 224. 226).

Mit dem eben bemerkten hängt nun auch der Punkt zusammen, an welchem mir Baur's Behandlung der Dogmengeschichte am meisten der Ergänzung bedürftig zu sein scheint. Wir haben schon aus Anlaß seiner ersten religionsgeschichtlichen Schrift die Neigung bemerkt, in den religiösen Vorstellungen philosophische Ideen in größerem Umfang und in unmittelbarerer Weise zu suchen, als sie wirklich darin liegen. Dieser Neigung entgegenzuwirken, wäre zwar die schleiermacher'sche Religionsphilosophie sehr geeignet gewesen; und wirklich sehen wir Baur in einer seiner ersten tübinger Arbeiten (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1828, 1, S. 229) selbst eine Erscheinung, die jenem Bestreben so verlockend entgegenkam, wie der Gnosticismus, zunächst aus gewissen „Grundgefühlen" herleiten, welche näher in einem tiefen Bewußtsein der Endlichkeit der menschlichen Natur

und einem ebenso lebhaften Bewußtsein einer dieser Beschränkung vorangehenden höheren Natur gefunden werden. Aber die religiösen Vorstellungen überhaupt aus diesem Gesichtspunkt zu behandeln, sie zunächst auf das fromme Selbstbewußtsein und erst mittelbar auf die allgemeinen, das religiöse Leben bewegenden Ideen zurückzuführen, lag auch damals schwerlich in seiner Absicht. Jedenfalls mußte in der Folge der Vorgang der hegel'schen Religionsphilosophie dem Einfluß, welchen Schleiermacher nach dieser Seite hin hätte ausüben können, in den Weg treten; und so legt denn Baur in seinen dogmengeschichtlichen Werken der Behandlung der Dogmen durchaus jene überwiegend theoretische Auffassung der Religion zu Grunde, von welcher die hegel'sche Religionsphilosophie beherrscht ist. Die eigentliche Bedeutung derselben wird darin gefunden, daß sie gewisse Ideen, wie die der Einheit Gottes und des Menschen, den Begriff Gottes als des absoluten Geistes, die Nothwendigkeit seiner Offenbarung im endlichen Geiste, zum Bewußtsein bringen. „Das Bewußtsein, sagt Baur (Dreieinigk. II, 998), ist der Boden, in welchem die Idee sich verwirklicht, und Idee und Wirklichkeit verhalten sich wie Sein und Wissen, Objektives und Subjektives. Im Wissen des Subjekts schließen sich Wirklichkeit und Idee, Endliches und Unendliches zur Einheit zusammen" u. s. w. Daß hiebei die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Religion, ihr wesentlich praktischer Charakter, nicht genug beachtet ist, dieß hat Baur selbst in der Folge, wie wir sehen werden, durch eine nicht unerhebliche Aenderung in seiner Behandlung der Religion thatsächlich anerkannt. Im übrigen ist sein dogmatischer Standpunkt, wie er ihn namentlich in den letzten Abschnitten der zwei Werke über die Versöhnungslehre und die Trinität ausspricht, der gleiche, den ich schon früher aus seiner Schrift gegen Möhler und aus der „christlichen Gnosis" nachgewiesen habe. Auf die materiellen Ergebnisse seiner dogmengeschichtlichen Werke kann ich hier so wenig, als auf seine Bestimmungen über die Perioden der dogmatischen Entwicklung, eingehen.

Mit den ersten von den eben besprochenen Arbeiten geht nun der Beginn jener historisch-kritischen Untersuchungen über die älteste christliche Kirche und die neutestamentlichen Schriften Hand in Hand, welche in der Geschichte der neueren Theologie eine so wichtige Stelle einnehmen. Auch sie

giengen zunächst von einzelnen Punkten aus, deren genauere Erforschung dem Theologen durch seine Vorlesungen nahe gelegt wurde; sie nahmen dann aber immer größere Umrisse an, und führten zu Ergebnissen, an die er anfangs, wie er selbst sagt (Tüb. Schule 2. Aufl. S. 17), noch nicht gedacht hatte. Wie sich Baur mit seinen neutestamentlichen Vorlesungen längere Zeit auf die Apostelgeschichte und die Korintherbriefe beschränkte, so waren es auch diese Schriften und die mit ihnen zusammenhängenden Parthieen der ältesten Kirchengeschichte, welche seine ersten literarischen Arbeiten auf diesem Gebiete veranlaßten. Nachdem er schon 1829 in einem Programm über die Rede des Stephanus (Apostelg. Cap. 6) den Zweck und Plan dieses wohlberechneten und für das Verständniß der Apostelgeschichte nicht unwichtigen Vortrags aufgeschlossen hatte, zeigte er in einem weiteren Programm vom Jahr 1831, daß die judenchristliche Parthei der Ebioniten nur ein christlicher Ableger des Essäismus sei; und in demselben Jahre entwickelte er die ersten Grundlinien seiner späteren Geschichtsansicht in der eingreifenden, geistreich und scharfsinnig ausgeführten Abhandlung: „Die Christuspartheí in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom" (Tüb. Ztschr. 1831, 4, S. 61—206; vgl. ebd. 1836, 4, 1 ff.). Von einer ganz speciellen Frage aus gelangt diese Abhandlung zu höchst bedeutenden Ergebnissen. Sie weist aus dem ganzen Inhalt der beiden Korintherbriefe und dem Charakter der dort geführten Polemik nach, daß es Paulus in Korinth mit einer einflußreichen judenchristlichen Parthei zu thun hatte, welche auf die palästinensischen Apostel (wie hier noch angenommen wird, fälschlich, oder doch nur mit zweifelhaftem Rechte) sich stützend, die apostolische Auktorität des Paulus bestritt, und sein universalistisches Christenthum durch ein jüdisch-partikularistisches zu verdrängen suchte; sie verknüpft hiemit die weiteren Spuren des gleichen Partheigegensatzes in der ältesten Kirche, welche sich bei einem Papias, Hegesippus, und vor allem in den clementinischen Homilieen finden, deren Tendenz und Bedeutung Baur zuerst vollständig gewürdigt, und in denen er schon hier unter der Maske des Magiers Simon den Apostel Paulus als den Hauptgegenstand ihrer Polemik erkannt

hat; sie erklärt endlich aus denselben Partheiverhältnissen und Partheibestrebungen auch die Sage vom römischen Episkopat des Petrus, indem sie dieser bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichenden Sage, — der ostensibeln Grundlage des Papstthums und aller seiner Ansprüche, — ihre Ungeschichtlichkeit mit Gründen nachweist, welche durch alle weiteren Untersuchungen nur verstärkt werden konnten. So wichtig aber diese Entdeckungen auch an sich selbst waren, und so durchgreifende Combinationen sich in der Folge an sie anschloßen, so war doch ihr Urheber auf seinem damaligen Standpunkt von der Weite des geschichtlichen Ausblicks und der Schärfe der kritischen Einsicht, zu der er später vordrang, noch weit entfernt. Was namentlich die neutestamentlichen Schriften betrifft, so wagt seine Kritik hier noch kaum die ersten schüchternen Flügelschläge. Der längst angefochtene zweite Brief des Petrus wird zwar verworfen, aber die Aechtheit des ersten wird festgehalten, wiewohl Baur in der wesentlich richtigen Erkenntniß seiner Tendenz den Beweis des Gegentheils bereits in der Hand hat. Ebensowenig wird der Philipperbrief bezweifelt, die Schlußverse des Römerbriefs sogar ausdrücklich in Schutz genommen. Die Erzählung der Apostelgeschichte vom Magier Simon gilt noch für geschichtlich. Freier hatte sich Baur schon etwas früher (Tüb. Zeitschr. 1830, 2, 75 ff.) über eine andere Angabe der Apostelgeschichte geäußert, indem er das Reden in fremden Sprachen am Pfingstfest für eine sagenhafte Zuthat erklärte; aber doch waren es damals immer erst Einzelheiten von verhältnißmäßig untergeordneter Bedeutung, die er in Anspruch nahm, ohne auf dem Wege, den er principiell freilich schon hiemit betreten hatte, die späteren kühnen Schritte zu wagen. Noch im Jahr 1833, als der Verfasser dieses Abrisses Baur's Vorlesung über die Apostelgeschichte besuchte, wurde weder die Authentie noch die rein geschichtliche Abzweckung dieser Schrift bezweifelt; es wurden zwar einzelne Irrthümer und mythische Bestandtheile darin zugegeben, Wundererzählungen in Frage gestellt oder durch Ausscheidung des voraussetzlich sagenhaften auf natürliche Vorgänge zurückgeführt: es wurde z. B. die Himmelfahrt als äußerlich wahrnehmbare Erscheinung aufgegeben, die ungeschichtlich idealisirende Tendenz der fünf ersten Capitel, die Verdopplung der Berichte c. 3 f. und

c. 5, die Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten in den Erzählungen über die Bekehrung des Paulus bemerklich gemacht u. s. w.; aber es wurde zugleich, wie wenigstens wir unsern Lehrer verstanden, die Auferstehung und eine darauffolgende Erhebung Jesu in den Himmel als geschichtliche Thatsache beibehalten, es wurde an dem Verhältniß zwischen dem zweiten Kapitel des Galaterbriefes und dem fünfzehnten der Apostelgeschichte noch kein Anstoß genommen; der Kritiker war mit Einem Wort eben erst im Begriffe, sich seinen späteren Standpunkt zu erringen, aber er war desselben noch nicht so mächtig, um alle Theile seiner Aufgabe in dem gleichen Geist zu behandeln; neben der kritischen Freiheit gieng noch eine theilweise Gebundenheit durch die herkömmlichen Voraussetzungen her; die einzelnen treffenden Wahrnehmungen waren noch nicht zu Einer klar gefaßten und folgerichtig durchgeführten Gesammtanschauung zusammengegangen.

Weit gereifter erscheint Baur's Kritik in der Schrift über die sogenannten Pastoralbriefe (1835), zu welcher er durch seine Untersuchungen über die Gnosis den nächsten Anlaß erhalten hatte. Die Bedeutung dieser Schrift liegt nicht blos darin, daß das Verwerfungsurtheil, welches Schleiermacher mit merkwürdiger Halbheit nur über Einen dieser Briefe, Eichhorn und de Wette über alle drei ausgesprochen hatten, viel fester, als bei diesen, begründet wurde; auch nicht blos in dem positiven Nachweis der geschichtlichen Verhältnisse, aus denen, und der Zeit, in der jene Schriften entstanden sind: sondern vor allem in dem grundsätzlichen Bewußtsein über die Aufgabe der historisch-literarischen Kritik und über den Weg zu ihrer Lösung, welches sich hier zuerst mit Bestimmtheit aussprach, und mit dem einleuchtendsten Erfolge an einer gegebenen Frage bewährte. Für das allein richtige Verfahren zur Entscheidung des Streites über den Ursprung der Pastoralbriefe erklärt Baur hier dieses, daß wir die Haupterscheinungen, welche uns in ihnen entgegentreten, mit den übrigen uns bekannten Erscheinungen innerhalb der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte zusammenstellen, um hiernach die ihnen zukommende Stelle in der Reihe dieser Erscheinungen zu bestimmen. Nur bei diesem Verfahren, glaubte er, lasse sich über die subjektiven Hypothesen hinauskommen und zu objektiv gültigen Ergebnissen gelangen. Als die bezeich-

nendsten Erscheinungen in den Pastoralbriefen boten sich ihm aber die Häretiker, welche sie bekämpfen, die Partheiverhältnisse und die kirchlichen Einrichtungen, welche sie voraussetzen. Er wies nach, daß sie gegen die Gnosis, namentlich die marcionitische Gnosis, gerichtet seien, daß sie deutliche Spuren von Einrichtungen und Anschauungen des zweiten Jahrhunderts enthalten, daß sie, im wesentlichen paulinisch, doch zugleich der judaistischen Parthei gegenüber eine irenische, vermittelnd-ausgleichende Tendenz haben; und indem er hiemit alle weiteren Anzeichen ihres späteren und unpaulinischen Ursprungs verband, erklärte er sie für Werke aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, welche für die bezeichneten Zwecke dem Apostel, dessen Namen sie tragen, unterschoben worden seien. Ebendeßhalb aber wollte er sie nicht als werthlose Erzeugnisse, sondern als „redende Zeugen des ernsten Kampfes" betrachtet wissen, „durch welchen die in ihren Anfängen so schwache, mit so vielen feindlich widerstrebenden Elementen ringende, durch so schroffe Extreme getheilte und zerrissene Kirche sich hindurcharbeiten mußte." Diesem Gange erkennend zu folgen, „durch die, gleich Trümmern, umherliegenden Ueberreste längst vergangener Jahrhunderte mühevoll und beschwerlich sich hindurchzuarbeiten," und aus ihnen die Bausteine zusammenzutragen, mit denen das alte Gebäude für die geschichtliche Betrachtung wiederhergestellt werden sollte — dieß ist der leitende Gedanke der Kritik, deren Verfahren die Untersuchung über die Pastoralbriefe an einer speciellen Frage und in begrenztem Raume in musterhafter Reinheit zur Anschauung brachte.

Wie fruchtbar sich dieser Gedanke und dieses Verfahren in seiner allgemeineren Anwendung erweisen, welche bedeutende Veränderung aber auch der hiemit gewonnene Standpunkt in der gewöhnlichen Ansicht über die neutestamentlichen Schriften fordern werde, dieß konnte man auch aus weiteren Andeutungen in der eben genannten Schrift und in der durch sie veranlaßten Erklärung gegen die Evangelische Kirchenzeitung (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 179 ff.), und aus der Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 59—178) abnehmen. Der Zweck dieses Briefes wird hier darin gefunden, die Vorurtheile des römischen Judenchristenthums gegen den paulinischen Universalismus,

und insbesondere den Anstoß zu beseitigen, welchen der auf seine Erwählung eifersüchtige Israelite an dem massenhaften Zudrang von Heiden zum messianischen Reich nehmen mußte; und es wird damit nicht blos eine der wichtigsten neutestamentlichen Schriften, durch eine in der Hauptsache unbedingt richtige, wenn auch vielleicht etwas zu eng gefaßte Annahme, in den Kreis der lebendigen geschichtlichen Bewegung hineingerückt, dem sie bisher, als ein vermeintliches allgemeines Compendium der paulinischen Dogmatik, ferne gestanden hatte, sondern es wird auch durch diese Auffassung des Römerbriefs, welche durch weitere Anzeichen unterstützt wird, über die ursprünglichen Verhältnisse einer Gemeinde von weltgeschichtlicher Bedeutung, und ebendamit über die inneren Zustände der ganzen ältesten Kirche, ein unerwartetes Licht verbreitet. Wenn andererseits Baur das 15te und 16te Kapitel des Römerbriefs für unächt erklärt; wenn er den früher von ihm anerkannten ersten Brief Petri jetzt in die gleiche Zeit herabrückt, wie die Pastoralbriefe; wenn er der Apostelgeschichte nachweist, daß sie in einer consequent durchgeführten paulinisch-apologetischen Absicht über das Verfahren des Paulus in seiner apostolischen Thätigkeit und namentlich über den Schlußauftritt in Rom einen ungeschichtlichen Bericht gebe; wenn er entschiedene Zweifel gegen die Aechtheit des Philipper- und Epheserbriefes ausspricht, gegen die einiger anderen paulinischen Briefe wenigstens andeutet; wenn er um weniges später (Tüb. Ztschr. 1838, 3, 141 f.) außer den Pastoralbriefen auch die Apostelgeschichte, den Philipper- und Hebräerbrief unter den Gesichtspunkt von Tendenzschriften stellt, welche auf die Vermittlung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum ausgehen: so sehen wir deutlich, wieweit ihn seine Kritik bei diesem Theil der neutestamentlichen Schriften schon geführt hatte. Dagegen hatte er den Evangelien bis dahin noch keine eingehendere Untersuchung gewidmet; nur über das Markusevangelium spricht er (Pastoralbr. 100 f.) die Ansicht aus, daß es, als das jüngste unter den drei synoptischen, in Rom, unter dem Einfluß der dortigen Partheiverhältnisse entstanden sei; als ihn dagegen die Evangelische Kirchenzeitung beschuldigte, daß er ohne Zweifel auch in der Verwerfung des Johannesevangeliums mit Strauß einverstanden sei, wies er diese

Behauptung als eine Verläumdung mit aller Entrüstung zurück. Ueber die geschichtliche Auktorität des johanneischen Evangeliums, sagt er, habe er sich kein Urtheil erlaubt, nicht nur weil seine Untersuchungen sich bisher noch nicht auf dasselbe erstreckt haben, sondern auch weil er gar kein Interesse habe, ihm seine geschichtliche Auktorität abzusprechen (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 201 f.); und damit übereinstimmend bezeugt er in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts S. 397 mit einer Offenheit, die nicht jeder Lehrer seinen Zuhörern gegenüber sich zur Pflicht machen würde, die aber seinem Ansehen bei ihnen gewiß nicht geschadet hat: als Strauß' Leben Jesu erschienen war, hätte er ebensowenig für als gegen dasselbe auftreten können, da ihm damals die dazu nöthigen tieferen Studien noch gefehlt haben. So muthig er daher als Kritiker auf dem Felde vorgedrungen war, welches er sich zunächst zur Bearbeitung gewählt hatte, und so klar er sich hier seiner leitenden Grundsätze bewußt war, so wenig hatte er diese Kritik doch damals schon durch das ganze Gebiet der altchristlichen Literatur durchgeführt, und auf Grund derselben eine allseitig entwickelte und in sich abgeschlossene Geschichtsansicht gewonnen.

Gerade die Evangelienfrage war aber in jenem Zeitpunkt durch Strauß' Leben Jesu in den Mittelpunkt der theologischen Verhandlungen gerückt worden. Es war nicht anders möglich, als daß eine so kühne, mit solcher Meisterschaft durchgeführte und seinen eigenen Bestrebungen so nahe verwandte Kritik Baur's lebhaftestes Interesse erregen und in vielen Beziehungen seinen Beifall finden mußte; ihre Berechtigung innerhalb der protestantischen Theologie zu bezweifeln, konnte ihm ohnedem nicht in den Sinn kommen. Aber doch waren die Wege der beiden Männer, wie ich bereits an einem anderen Orte gezeigt habe*), schon ihrem Ausgangspunkt und ihrer ganzen Richtung nach zu verschieden, als daß Baur dem ihm befreundeten jüngeren Kritiker, seinem früheren Schüler, unbedingt hätte beipflichten können. Dem letzteren war es zunächst blos darum zu thun, die ungeschichtlichen Bestandtheile der evangelischen Erzählungen zu entfernen, die Gestalt Jesu von

*) M. s. die Abhandlung über die Tübinger Schule, oben S. 281 f.

dem Schein des wunderbaren, mit dem diese Erzählungen sie umgeben hatten, zu befreien, sie durch Zerstörung der dogmatisch-supranaturalistischen für die geschichtlich natürliche Betrachtung nur überhaupt wiederzugewinnen; er konnte sich daher auf seinem damaligen Standpunkt mit jener mythischen Erklärung der evangelischen Berichte begnügen, welche das ungeschichtliche in denselben einfach auf die von religiösen Motiven und alttestamentlichen Vorbildern geleitete christliche Volkssage zurückführt. Baur, der Geschichtsforscher, vermißte an dieser Erklärung den genaueren Nachweis der Verhältnisse und Tendenzen, aus denen jene Berichte hervorgegangen seien; er tadelte es, daß sie an die Stelle dessen, was sie als ungeschichtlich erkannte, keine befriedigende Vorstellung über den wirklichen Hergang zu setzen wisse. Dieses selbst aber, glaubte er, sei nur dann möglich, wenn man nicht mit der Kritik der erzählten Thatsachen, sondern mit der Kritik der Schriften anfange, wenn man sich zunächst über die Tendenz und den Charakter der letzteren orientire, und sich hiernach ein bestimmtes Urtheil darüber bilde, ob und inwieweit sie überhaupt als geschichtliche Darstellungen zu betrachten seien, und ob nicht, soweit sie dieß nicht sind, die Verhältnisse, die Anschauungen und die Interessen ihres Zeitalters sich mit hinreichender Deutlichkeit in ihnen abspiegeln, um ihre Abfassungszeit darnach zu bestimmen, und sie als unmittelbare Quellen für die Kenntniß ihrer Zeit in demselben Maaße zu benützen, in dem man sie als geschichtliche Berichte über die Vorzeit aufgiebt. Am bestimmtesten, und ohne Zweifel mit allzu starker Betonung des Gegensatzes, welcher in dieser Beziehung zwischen ihm und Strauß stattfand, hat sich Baur hierüber in der Einleitung zu seinen „Kritischen Untersuchungen über die Evangelien" ausgesprochen. Als die größte Eigenthümlichkeit des straußischen Werkes, und zugleich als seine größte Einseitigkeit, bezeichnet er hier dieß, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gebe. Er erkennt dabei an, daß diese Richtung der Kritik dem ganzen Standpunkt der Zeit, aus der jenes Werk hervorgieng, entspreche; er nennt dasselbe den treuesten Reflex, in welchem sich das ganze kritische Bewußtsein jener Zeit abspiegle, und wendet auf seinen Verfasser das Wort Schelling's über Fichte

an: „hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei, ohne ein Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.“ Aber so bereitwillig und entschieden er nach dieser Seite hin die Berechtigung der straußischen Kritik eindräumte, so schwach und verfehlt ihm die zahllosen Versuche, die herkömmliche Auffassung der evangelischen Geschichte gegen sie zu behaupten, alle ohne Ausnahme erschienen, so tadelnswerth und erbärmlich er „das leidenschaftliche Geschrei, die rohe, tumultuarische Polemik“ fand, welche sich alsbald von so vielen Seiten gegen Strauß erhob, so nachdrücklich machte er andererseits seiner Kritik die Negativität ihrer Resultate zum Vorwurf. Ihre Bedeutung, erklärte er, bestehe eigentlich nur darin, daß sie ihre Zeit mit aller Schärfe ihres Nichtwissens überführt, daß sie mit reiner, offener Wahrheitsliebe, vorurtheilsfrei und voraussetzungslos, ohne alle Schonung und Rücksicht, dargethan habe, wie es auf dem damaligen Standpunkt der Kritik mit dem historischen Wissen um die evangelische Geschichte sich verhielt. Wolle man zu positiveren Ergebnissen gelangen, so müsse man vor allem mit der Kritik der Schriften beginnen, jeden Schriftsteller nach seiner Individualität und seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit fragen, ihm das Geheimniß seiner Conception abzulauschen suchen, eben deßhalb aber auch in den ganzen Zusammenhang der Zeitverhältnisse sich hineinstellen, aus welchen diese Schriften hervorgegangen seien. Baur verlangte also mit Einem Wort, daß die negativen Ergebnisse der mythischen Erklärung durch eine positive Reconstruction der geschichtlichen Entwicklung des ältesten Christenthums ergänzt werden; für diesen Zweck wollte er aber auch die ungeschichtlichen Berichte und die unächten Schriften als Geschichtsquellen benützen, sofern gerade sie uns nicht selten den deutlichsten Einblick in die Partheiverhältnisse und die Bestrebungen der Zeit und der Kreise eröffnen, aus denen sie hervorgiengen. Es hängt dieß mit der ganzen Richtung seiner historischen Kritik, wie sie sich schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu“ entwickelt hatte, auf's engste zusammen, und er war deßhalb auch über die Stellung, welche er selbst zu diesem Werke einnahm, sehr bald mit sich im reinen. Schon unmittelbar nach der Vollendung desselben, in

einem Brief vom 10. Februar 1836, äußert er sich dahin: die Hauptfrage sei, ob die Grundsätze, von denen es ausgehe, und die Folgerungen, die sich aus ihnen unmittelbar ergeben, richtig seien oder nicht, und hierin sollte man ihm weit mehr Recht geben; das Werk enthalte eigentlich nichts neues, es verfolge nur einen längst betretenen Weg bis zu seinem natürlichen Ziel, ziehe die Folgerungen aus längst aufgestellten Prämissen; der panische Schrecken darüber zeige nur, wie sehr es den meisten an der Consequenz des Denkens fehle, worin es gerade seine Stärke habe. Zugleich vermißt er aber auch schon hier, daß die aufbauende Kritik neben der zerstörenden zu wenig zum Wort komme, und daß namentlich die Bedeutung der Person Jesu nicht genug anerkannt werde. Aehnliches hatte er aber bei anderer Veranlassung auch schon viel früher an der mythischen Erklärung der biblischen Geschichte ausgesetzt, wenn er in einem Brief vom Jahr 1826 de Wette tadelt, daß seine Kritik der jüdischen Geschichte zu negativ sei, blos aus der Erzählung selbst die innere Unhaltbarkeit, Unwahrscheinlichkeit und Widersprüche aufzuweisen suche, ohne an die Stelle des zerstörten etwas positives zu setzen, wodurch erst die Kritik innerhalb der rechten Schranken bleibe. Durch die Auktorität des Herkommens und der Ueberlieferung wollte er die Kritik nicht beschränkt wissen, aber seinem historischen Interesse konnte eine Auffassung nicht genügen, welche ihm nicht die Mittel an die Hand gab, um sich von den geschichtlichen Vorgängen wenigstens nach ihren Grundzügen eine bestimmtere Vorstellung zu bilden.

So wenig sich aber nach dieser Seite hin der Unterschied zwischen der baur'schen Kritik und der im „Leben Jesu" geübten verkennen läßt, so hoch haben wir doch die Förderung anzuschlagen, welche dem Stifter der „Tübinger Schule" durch dieses Werk zu Theil wurde. Er selbst erkennt in demselben ausdrücklich die nothwendige Vermittlung für jede weitere Entwicklung der Kritik (Krit. Unters. 51. 71 f.). Eine freie und unbefangene Kritik der Schriften, bemerkt er ganz richtig, sei nicht möglich, so lange man sich nicht mit ihrem Inhalt auf eine solche Weise auseinandergesetzt habe, daß die kritische Betrachtung der Schriften so wenig als möglich durch die Einmischung eines falschen subjektiven Interesses

getrübt werde. Eine so freie, voraussetzungslose Kritik, wie die straußische, eine so gründliche Beseitigung der bisherigen Voraussetzungen über die durchgängige Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, habe auch auf die Kritik der Schriften den Einfluß haben müssen, daß man sie aus einem unbefangeneren, von dogmatischen Voraussetzungen unabhängigeren Gesichtspunkt betrachten lernte. Hiemit ist der Dienst bezeichnet, welchen das „Leben Jesu" nicht blos andern, sondern auch Baur selbst geleistet hatte. Erst nachdem freie Bahn gemacht war, nachdem die Spuren des Umbaues entfernt waren, welchen die spätere Ueberlieferung mit der Urgeschichte der christlichen Religion vorgenommen hatte, konnte der Plan mit Erfolg in Angriff genommen werden, dieselbe nach dem ursprünglichen Grundriß wiederherzustellen. Jenes nun hatte das „Leben Jesu" mit seiner schneidenden Kritik in der gründlichsten Weise geleistet: dieses war die Aufgabe, welcher sich Baur mit aller Kraftanstrengung widmete.

Der Punkt, welchen er hiefür vor allem in's Auge faßte, war das Evangelium des Johannes. In diesem Evangelium tritt die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Verfassers, treten die idealen, dogmatischen Motive der Geschichtsbehandlung am stärksten hervor; hier läßt sich die mythische Erklärung am wenigsten durchführen, hier glaubte Baur den Ansichten Weiße's und selbst B. Bauer's, Strauß gegenüber, eine gewisse Berechtigung einräumen zu müssen. In den Vorlesungen, die er jetzt über dieses Evangelium hielt, entwickelte er zuerst die Ansichten, welche er nachher, sobald ihm die Vollendung seines großen dogmengeschichtlichen Werkes über die Trinität dazu freie Hand ließ, in einer umfassenden, für die ganze Evangelienfrage epochemachenden Abhandlung (Theolog. Jahrbücher 1844) und mit ihr in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847) niederlegte. Schon zwei Jahre vor diesen (1845) war, wie bemerkt, Baur's zweite kritische Hauptschrift, „Paulus der Apostel Jesu Christi," erschienen, welche in ähnlicher Weise ältere Untersuchungen in sich aufnahm. Dieses Werk bespricht in seinen drei Abtheilungen das Leben, die Schriften und den Lehrbegriff des Apostels. In der ersten derselben wird die Darstellung der Apostelgeschichte einer scharf eindringenden Kritik

unterworfen, es werden gegen einen bedeutenden Theil ihrer Berichte ernstliche Zweifel erhoben und dem ganzen Buche wird statt der rein historischen eine dogmatisch-apologetische Tendenz nachgewiesen. Der zweite Abschnitt handelt von den unter Paulus' Namen überlieferten Briefen, um als ächt nur die vier an die Galater, die Korinther und die Römer übrig zu lassen; der dritte entwickelt die Lehre des Apostels. Ein Nachtrag zu den Kritischen Untersuchungen ist „das Marcusevangelium" (1851). Der Vertheidigung, Fortsetzung und Ergänzung dieser Untersuchungen ist die Streitschrift gegen Thiersch (1846), ein Theil des Sendschreibens an Hase (1855), die „Tübinger Schule" (1859. 2. Ausg. 1860), und zahlreiche Abhandlungen in den Theologischen Jahrbüchern und in Hilgenfeld's Zeitschrift gewidmet; in den gleichen Zeitschriften wurden einige früher nicht ausdrücklich in Untersuchung gezogene neutestamentliche Schriften, wie die johanneischen Briefe, die Apokalypse, der erste Brief Petri, näher besprochen; auch die später zu berührenden Erörterungen über manche Erscheinungen in der ältesten Kirche und ihrer Literatur stehen mit Baur's neutestamentlicher Kritik in naher Beziehung.

Von der Geschichtsansicht, welche Baur in diesen zahlreichen Schriften ausgeführt hat, habe ich schon in der Abhandlung über die Tübinger Schule (s. o. S. 284 ff.) gesprochen, um theils ihre Grundgedanken und Hauptergebnisse darzulegen, theils die wissenschaftliche Berechtigung ihres allgemeinen Standpunkts nachzuweisen. So wenig sich aber auch diese bestreiten läßt, so blieb doch Baur's Darstellung des ältesten Christenthums, so weit wir bis jetzt sind, noch nach Einer Seite hin mangelhaft. Was wir bis jetzt haben, ist erst das Judenchristenthum und der Paulinismus und der aus diesen Elementen sich entwickelnde Verlauf. Aber dieser Gegensatz ist doch immer etwas abgeleitetes; was ist das ursprüngliche und gemeinsame, das ihm zu Grunde liegt? welche Vorstellung sollen wir uns von dem Stifter des Christenthums selbst, seiner Lehre und seiner Wirksamkeit machen? Diese Frage hatte Baur weder im Paulus noch in den Untersuchungen über die Evangelien eingehender beantwortet. Nicht weil er ihre Bedeutung verkannte: wir haben ja oben gesehen, daß er an Strauß' Leben

Jesu eine befriedigende Erklärung über die geschichtliche Persönlichkeit Jesu vermißte. Aber wie es überhaupt in seiner Natur lag, mit stetiger Allmählichkeit fortzuschreiten, die ihm zunächst vorliegenden Aufgaben gründlich zu erledigen, ehe er sich neuen zuwandte, so wollte er auch diese Untersuchung nicht eher vornehmen, als bis er sich über die Quellen der evangelischen Geschichte und über den Charakter des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vollständig orientirt hatte, und er ließ sich von diesem seinem gemessenen Gange durch alles Andringen der Gegner nicht abbringen. Erst in den umfassenden kirchengeschichtlichen Darstellungen, welchen die letzten neun Jahre seines Lebens vorzugsweise gewidmet waren, kommen auch seine Forschungen über das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften zum Abschluß.

Schon unter Baur's früheren Arbeiten finden sich manche, welche über das bisher von uns beschriebene Gebiet hinausreichen; wie er denn überhaupt, bei der nachhaltigsten Concentration auf einzelne Aufgaben, ein weites geschichtliches Feld mit selbständiger Forschung beherrschte. So faßte er in den ausführlichen Abhandlungen über „Apollonius von Tyana" (Tüb. Ztschr. 1832, 4) und über „das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus" (ebd. 1837, 3), denen sich viele Jahre später „Seneca und Paulus" (Hilgenfeld's Ztschr. f. Theol. 1858, 2. 3) anschloß, das Verhältniß der alten Philosophie zum Christenthum in's Auge; so veranlaßten ihn Rothe's „Anfänge der christlichen Kirche" zu der werthvollen Untersuchung über den Ursprung des Episkopats (Tüb. Ztschr. 1838, 3), welche auch mehrere altchristliche Schriften, wie namentlich die apostolischen Constitutionen und die ignatianischen Briefe, eingehend behandelt; ihre Beweisführung für die Unächtheit und die katholisch-hierarchische Tendenz der letztern wurde in der Folge durch die Streitschrift gegen Bunsen: „die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker" vervollständigt. Je weiter Baur's Hauptwerke vorrückten, um so mannichfaltiger wurden diese kleineren Arbeiten. Neben den zahlreichen Artikeln zur Erklärung und Kritik des neuen Testaments, und neben den Hauptschriften in diesem Fach, deren ich früher erwähnt habe, brachten die Theologischen Jahrbücher zugleich mit der Kritik fremder Schriften auch eigene ein-

greifende Erörterungen in den „Kritischen Beiträgen zur ältesten Kirchengeschichte" (1845, 204 ff.), in der Abhandlung über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung (1846, 29 ff. 183 ff.), in den Untersuchungen über Princip und Charakter des reformirten Lehrbegriffs (1847, 309 ff. 1848, 419 ff.), über das Wesen des Protestantismus (1847, 5. 6 ff.), über das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung (1855, 1 ff.), über den calixtinischen Synkretismus (1848, 163 ff.), über die protestantische Mystik (1848, 453 ff. 1849, 85. ff.), über den Montanismus (1851, 538 ff.). Wie Baur seit dem Beginn seiner akademischen Thätigkeit die Kirchengeschichte ihrem ganzen Umfang nach lehrte, so griff er auch als Schriftsteller von den verschiedensten Seiten her in sie ein. Um so näher lag es für ihn, nachdem er seine dogmengeschichtlichen und kritischen Arbeiten in der Hauptsache zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte, dieselben durch Bearbeitung der ganzen Kirchengeschichte zu ergänzen und einem größeren Zusammenhang einzuordnen. Dieses Werk nahm er denn auch sofort in die Hand. Seine nächste Vorbereitung sind „die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (1852), eine Geschichte der Kirchengeschichte (die ausführlichste, gründlichste und durchgearbeitetste, die wir besitzen), welche zugleich ihre Kritik ist. Die Forderung, mit der diese Schrift abschließt (S. 247 ff.), daß von dem pragmatischen Standpunkt der Geschichtschreibung zum universellen fortgegangen werde, daß die Idee das bewegende Princip für die ganze Reihe der Erscheinungen sei, in welchen die Geschichte der christlichen Kirche ihren Verlauf nehme — diese Forderung bezeichnet zugleich die Aufgabe, welche sich Baur für seine eigene Darstellung gesteckt hatte. Zur Lösung derselben bearbeitete er zunächst „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853. 3. Aufl. 1863); nach sechs Jahren (1859) folgte „die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts; dazu kamen dann nach seinem Tode die weiteren S. 369 f. besprochenen Werke.

Es ist aber nicht blos der erweiterte Umfang dieser Darstellungen, die Ausdehnung der geschichtlichen Betrachtung auf Gebiete, die ihr Verfasser in seinen bisherigen Arbeiten gar nicht, oder doch nur vorübergehend betreten hatte — es ist nicht blos dieses, was Baur's

kirchenhistorischen Werken ihre Bedeutung für die Geschichte seiner wissenschaftlichen Thätigkeit giebt; sondern mit der materiellen Vervollständigung seiner Arbeiten geht in denselben auch eine gewisse Veränderung seines Standpunkts und Verfahrens Hand in Hand, welche wir abermals nur als einen Fortschritt betrachten können. War auch seine Weltanschauung im ganzen seit dem Zeitpunkt, in dem er seine großen dogmengeschichtlichen Arbeiten begonnen hatte, dieselbe geblieben, so hatte er doch über zwei nicht unwichtige Punkte eine andere Ansicht gewonnen. Damals fanden wir in ihm einen entschiedenen Anhänger des schleiermacher'schen Determinismus und der altprotestantischen Lehre von der unbedingt wirkenden Gnade, die er mit jenem nur zu sehr identificirte: alle Irrthümer des katholischen Systems fassen sich ihm immer wieder in dem Vorwurf des Pelagianismus zusammen. Jetzt hören wir ihn die Berechtigung der lutherischen Lehreigenthümlichkeit gegen die reformirte im Interesse der Willensfreiheit und des sittlichen Bewußtseins lebhaft in Schutz nehmen (Theol. Jahrb. 1847, 366 ff.); er fragt den Lobredner der reformirten Dogmatik, wie ein Lehrbegriff so hoch gestellt werden könne, welcher die sittliche Freiheit völlig ausschließe, keine Freiheit und keine sittlichen Begriffe kenne, wenn doch der Protestantismus nicht nur überhaupt streng sittlicher Natur sei, sondern auch durch ihn erst das Princip der freien Subjektivität zu seinem vollen Recht gekommen sei (ebd. 1855, 23); er tritt selbst dem Synergismus Melanchthon's mit der Bemerkung (ebd. 53) entgegen: der Freiheitsbegriff lasse nicht mit sich markten und handeln, sei der Mensch frei, so könne auch nichts für ihn eine geistige Bedeutung haben, was nicht durch seine eigene Selbstthätigkeit als seine That gesetzt, und durch ihn selbst in sein sittliches Bewußtsein erhoben sei; er erklärt, daß der Protestantismus seinen ursprünglichen Charakter gleich sehr verläugnen würde, wenn der Mensch sich nicht als ein frei sich selbst bestimmendes Subjekt voraussetzen, und wenn seine unbedingte Abhängigkeit von Gott in allem auf seine Seligkeit bezüglichen nicht erkennbar würde (ebd. 1855, 16 ff. 50. 73. ff.); und er sieht eben in dem Verhältniß dieser beiden Bestimmungen das bewegende Princip, welches schon im Reformationszeitalter den Gegensatz der zwei protestantischen Hauptkirchen erzeugt, und seitdem seine Entwicklung beherrscht habe (ebd.

1847, 376 ff. 535 ff. 1855, 16. 74). Auch über den Pelagianismus wird jetzt anders, als früher, geurtheilt. „Mit dem Freiheitsbegriff," äußert Baur, „eröffnet sich unmittelbar das Gebiet der sittlichen Weltanschauung, das freilich von den Theologen nur mit dem zweideutigen Namen des Pelagianismus bezeichnet wird." (Th. J. 1855, 54). Er selbst giebt in seiner Darstellung des pelagianischen Streits eine Ehrenrettung des Pelagianismus, wie man sie dem Verfasser des „Gegensatzes" u. s. w. nicht zutrauen sollte. „Die Lehre des Pelagius", sagt er, „ist eine in sich so wohl begründete Ansicht, daß man nicht begreift, was gegen sie eingewendet werden kann, wenn man nicht das Princip jeder sittlichen Lebensaufgabe fallen lassen will, daß alles, was der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott ist, auf seiner eigenen freien Selbstbestimmung beruht." Mit dieser Abkehr von seinem früheren Determinismus hängt nun wohl auch das andere zusammen, wodurch Baur's späterer Standpunkt von dem früheren abweicht. Gleichzeitig mit der eben besprochenen Veränderung verliert sich jene einseitig theoretische Auffassung der Religion, welche wir für Baur's frühere Darstellungen einräumen mußten, mehr und mehr, und die dogmatischen Bestimmungen selbst werden auf die Beschaffenheit des religiösen Selbstbewußtseins als ein ursprünglicheres zurückgeführt. In denselben Abhandlungen, worin jene sich zuerst ankündigt, spricht Baur auch dieß aus, daß die tiefste Wurzel der protestantischen Lehre in dem sittlich religiösen Interesse, oder näher in dem Seligkeitsinteresse, in der Sorge des Menschen für seine Seligkeit liege, und daß auch das reformirte System in letzter Beziehung von diesem subjektiven Interesse ausgehe, daß auch in ihm der Mensch sich nur deßhalb alles eigenen Thuns und Verdienstes an die absolute Causalität Gottes entäußere, um durch sie die volle Gewißheit seines Heils zu erhalten, in dem, woran er sich entäußert, sich selbst um so innerlicher wiederzufinden (Th. J. 1847, 374 ff. 1848 426. 1855, 16 ff.). Und wie der Protestantismus, so wird auch das Christenthum auf das praktische Bedürfniß und Verhalten zurückgeführt. Wenn Baur in seiner Kirchengeschichte die unterscheidende Eigenthümlichkeit und den ursprünglichen Charakter der christlichen Religion untersucht, so redet er nicht mehr von der Einheit Gottes und des Menschen und von dem Wissen um diese Einheit sondern einfach von dem

sittlichen und religiösen Bewußtsein. Die Grundanschauung und Grundstimmung, aus welcher das Christenthum hervorgegangen ist, sagt er (Christenth. d. drei erst. Jahrh. S. 26 ff.), liegt in einem vom tiefsten Gefühl des Druckes der Endlichkeit durchdrungenen, aber in diesem Gefühl über alles endliche und beschränkte weit übergreifenden, unendlich erhabenen religiösen Bewußtsein, wie es sich in den Seligpreisungen der Bergrede ausspricht; in jener Reinheit und Lauterkeit der sittlichen Gesinnung, auf welche Jesus immer und immer wieder zurückkommt, jener vollkommenen Gerechtigkeit, bei der es nicht blos auf die That ankommt, sondern auf die Gesinnung, nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist; in jener sittlichen Auffassung der Religion, welcher diese vollkommene Gerechtigkeit für die absolute Bedingung gilt, um in's Reich Gottes zu kommen. „Das Christenthum ist in den ursprünglichsten Elementen seines Wesens eine rein sittliche Religion, sein höchster eigenthümlichster Vorzug ist eben dieß, daß es einen durchaus sittlichen, in dem sittlichen Bewußtsein des Menschen wurzelnden Charakter an sich trägt.“ Daß er diesen geistigen Inhalt in die nationale Form der Messiasidee gefaßt hat, darauf beruht die weltgeschichtliche Bedeutung Christi. Auch unter den Vorbereitungen des Christenthums durch die religiöse Entwicklung der griechischen und der jüdischen Welt, welche Baur dort (S. 5 ff.) mit tiefem geschichtlichem Verständniß schildert, nimmt nicht die Umwandlung der theoretischen Vorstellungen, sondern die des sittlichen Bewußtseins die erste Stelle ein. Der Historiker hat sich von der spekulativen Einseitigkeit der hegel'schen Religionsphilosophie befreit, und ebendamit die Möglichkeit gewonnen, die Erscheinungen des religiösen Lebens, mit denen es die Kirchengeschichte zu thun hat, vollständiger, als er dieß früher vermocht hätte, in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu würdigen.

Ich glaube mich nun nicht zu irren, wenn ich annehme, daß bei dieser Entwicklung auch einige zunächst von anderen angestellte Untersuchungen mitgewirkt haben. Eben dieß war ja das schöne an Baur, daß er sich in keinem Zeitpunkt seines Lebens selbstgenügsam in sich abschloß, daß er es nie verschmähte, zu lernen, an der Vervollständigung und Berichtigung seiner Ergebnisse zu arbeiten,

und das vor allem machte den wissenschaftlichen Verkehr mit ihm so fruchtbar, daß er nie blos andere, sondern immer zunächst sich selbst belehren wollte, daß es ihm auch jüngeren und Schülern gegenüber nur um das gemeinsame Erforschen der Wahrheit, nicht um Behauptung einer persönlichen Ueberlegenheit zu thun war. Aber wie seine wissenschaftliche Entwicklung trotzdem eine durchaus selbständige und eigenartige ist, so würde auch die eben besprochene Wendung derselben nicht eingetreten sein, wenn nicht der Gang seiner eigenen Untersuchungen sie ihm nahe gelegt hätte. Je principieller diese geführt wurden, je bestimmter sie darauf ausgiengen, den Gegensatz des lutherischen und reformirten aus dem gemeinsamen Charakter des Protestantismus zu erklären, über den Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus zu dem ursprünglichen Wesen des Christenthums vorzudringen, die Lehre und die Person seines Stifters in ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit aufzufassen, je klarer sich zugleich die Nothwendigkeit herausstellte, solche Bestimmungen zu finden, durch welche das Christenthum und der Protestantismus in dem ganzen Verlauf ihrer Geschichte und der Gesammtheit ihrer Erscheinungen verständlich gemacht würden, um so weniger war es möglich, sich auf dogmatische oder spekulative Ueberzeugungen zu beschränken, die doch immer nur etwas abgeleitetes sind, nur für einzelne Perioden und einzelne Theile der Kirche ihre Bedeutung haben, um so stärker mußte das unmittelbare des sittlichreligiösen Bewußtseins als das ursprünglichere in den Vordergrund treten, und ebendamit auch das mit ihm so eng verwachsene sittliche Freiheitsinteresse, dem spekulativen Determinismus gegenüber, vollständiger zu seinem Recht kommen.

Wie man aber hierüber urtheilen mag: unverkennbar ist, daß der Standpunkt, auf welchem wir Baur in seinem kirchengeschichtlichen Werk treffen, der Lösung seiner Aufgabe sehr günstig gewesen ist. Erst durch diese Auffassung der Religion war es ihm möglich, die verschiedenartigen Erscheinungen, mit denen es die Kirchengeschichte zu thun hat, auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen und ihren gegenseitigen Zusammenhang zur Anschauung zu bringen. Gerade dieß ist es aber, wodurch sich Baur's Kirchengeschichte vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnet. Wir erhalten in diesem

Werke von der Entwicklung der Kirche, als eines geschichtlichen Ganzen, von dem Ineinandergreifen aller der Gebiete, auf denen ihr Leben verlief, ein Bild, wie es so treu und zugleich so lebendig bis dahin nicht aufgestellt worden war. Wenn man bisher nur zu sehr gewohnt war, den kirchengeschichtlichen Stoff in einzelne kleine Gruppen zu zersplittern, oder ihn unter gewisse allgemeine Rubriken zu bringen, welche nur an wenigen Hauptpunkten in nähere Verbindung gesetzt wurden, im übrigen aber ziemlich gleichgültig nebeneinander herliefen, so geht Baur's Bestreben vor allem dahin, diese Massen in Fluß zu bringen, zu zeigen, wie durch die ganze geschichtliche Bewegung eines Zeitalters nach den verschiedensten Seiten hin Ein und derselbe Geist hindurchgeht, wie immer eines darin durch das andere bedingt ist, und auf das andere zurückwirkt. Auch an Gründlichkeit der Quellenforschung, an gelehrter Kenntniß des einzelnen, an sorgfältiger Benützung aller neueren Hülfsmittel steht er zwar, wie bei ihm nicht erst gesagt zu werden braucht, hinter keinem andern zurück; mit der Selbständigkeit und der kritischen Schärfe, mit der er alles anfaßte, hat er an vielen Punkten die herkömmliche Auffassung berichtigt und vervollständigt; er hat in zahlreichen Fällen sowohl Einzelne als umfassendere geschichtliche Erscheinungen schärfer und treuer, als seine Vorgänger, in ihrer Eigenthümlichkeit aufgefaßt, die charakteristischen Züge ihrer dogmatischen und ethischen Anschauungen bestimmter an's Licht gestellt. Aber das Hauptverdienst seiner Darstellung, und dasjenige, worauf er selbst den größten Werth legte, besteht auch hier in der durchgängigen Richtung auf den Zusammenhang der Erscheinungen, auf das Ganze der geschichtlichen Bewegung. Die Kirchengeschichte wird hier im großen Stile behandelt; es werden überall vor allem die gemeinsamen und durchgreifenden Züge aufgesucht, und erst auf diesem Grunde wird das eigenthümliche der einzelnen Gebiete und Erscheinungen zur Anschauung gebracht. Es wird gezeigt, wie das Dogma mit der kirchlichen Verfassung, mit dem Kultus und der Sitte in seiner Entwicklung Hand in Hand geht, und wie dieß alles hinwiederum durch die Stellung der Kirche zu der sie umgebenden Welt mitbedingt ist und auf sie zurückwirkt; wie z. B. im zweiten Jahrhundert aus einer und derselben geistigen Bewegung, aus den-

selben Gegensätzen und Kämpfen, die katholische Kirche mit ihrer bischöflichen Verfassung und die Theologie der Logoslehre hervorgieng, wie nachher in demselben Zeitpunkt und aus dem gleichen Einheitsstreben heraus die christliche Religion zur Alleinherrschaft im römischen Reich und der Stifter dieser Religion zur Gleichheit mit Gott erhoben wurde, und die bischöfliche Vertretung der Kirche sich auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zur Einheit zusammenfaßte; wie ein Augustin nicht als Vorläufer des Protestantismus, sondern im kirchlich-hierarchischen Interesse seiner Zeit, jene Lehren über die menschliche Sündhaftigkeit und die alleinwirkende göttliche Gnade aufgestellt hat, welche sich ebensogut freilich auch gegen den Katholicismus gebrauchen ließen; wie im Mittelalter der gleiche materialistische Supranaturalismus in der Wissenschaft der Kirche und in ihrem Kultus, in dem hierarchischen Absolutismus ihrer Verfassung und in der gesetzlichen Aeußerlichkeit ihrer Disciplin sich ausprägt; wie aus denselben Ursachen auf allen Lebensgebieten derselbe Verfall des mittelalterlichen Kirchenwesens sich entwickelte; wie die reformatorischen Sekten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts und die kräftigsten Stützen der bestehenden kirchlichen Gewalten, die Bettelorden, durch die gleichen Zustände in's Leben gerufen, von verwandten Ideen beseelt wurden u. s. w. Baur geht mit Einem Wort durchweg darauf aus, in jeder Periode der Kirchengeschichte die treibenden Kräfte und Interessen zur Anschauung zu bringen, welche die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen innerlich zusammenhalten, die geschichtlichen Vorgänge im großen aus diesen ihren inneren Gründen zu erklären, und uns in dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung einen naturgemäßen Verlauf erkennen zu lassen, der trotz aller Zufälligkeit des besonderen und einzelnen doch in seinen Grundzügen durch die ursprüngliche Anlage der christlichen Religion und durch die Verhältnisse, unter denen sie in die Welt eintrat, bestimmt war. Die Idee einer organischen Geschichtsbehandlung, welche ihn bei allen seinen Arbeiten von Anfang an leitete, ist in der letzten derselben, in den fünf Bänden seiner Kirchengeschichte, am reinsten verwirklicht; die philosophische Betrachtung der Geschichte ist hier mit dem geschichtlichen Empirismus am vollständigsten verschmolzen: sie tritt der Geschichtserzählung nicht

äußerlich gegenüber, sondern durchdringt sie von innen als der das Ganze erfüllende Geist, der organische Zusammenhang der Thatsachen tritt ungesucht an ihnen selbst hervor, und der Leser hat nie zu befürchten, daß das geschichtliche Verfahren deßhalb weniger streng sein möchte, weil die Philosophie dem Geschichtschreiber für den inneren Zusammenhang der Erscheinungen das Auge geöffnet hat. Ich nehme insofern meinestheils keinen Anstand, Baur's Kirchengeschichte, was historische Kunst und Methode betrifft, für sein vollendetstes Werk zu erklären, wenn auch die materielle Bedeutung einiger von seinen früheren Schriften noch größer ist. Auch die Darstellung hat in diesem Werke und in der „Tübinger Schule," überhaupt also in den Schriften aus Baur's letzter Zeit, die größte Gemeinverständlichkeit erreicht, Satzbau und Ausdruck haben sich von dem schwerfälligen, das ihnen in früheren Arbeiten nicht ganz selten anhaftet, am meisten befreit, der Stil, dem es nie an Schwung und Fluß fehlte, der aber unter der massenhaften Gelehrsamkeit und der Schwere der Gedanken mitunter zu leiden hatte, ist hier am durchsichtigsten und klarsten. So wenig Baur im ganzen, im Vergleich mit dem Inhalt, auf die Form der Darstellung einen besonderen Werth legte, oder ängstlich an ihr feilte, so wußte er doch die Schönheit derselben wohl zu schätzen, und er selbst ist auch hierin mit den Jahren nur fortgeschritten.

Kein anderer Zug ist ja überhaupt für Baur so bezeichnend, und keiner tritt uns aus seiner wissenschaftlichen Thätigkeit lebhafter entgegen, als dieses beständige geistige Fortschreiten, diese Rastlosigkeit des Forschens, die ihn nie im befriedigten Gefühl des Besitzes ausruhen läßt. Wer aber für sich selbst so unablässig an der Berichtigung, Erweiterung und Vervollkommnung seines Wissens arbeitet, der wird nicht darauf ausgehen, eine Schule zu stiften, die seine Ergebnisse unverändert festhalten, auf seine Worte schwören soll; und so hat sich denn auch Baur im Vorwort zum Paulus die „zweideutige Ehre," Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule zu heißen, alles Ernstes verbeten, da seine kritischen Grundsätze auf Neuheit keinen Anspruch machen, und übereinstimmend damit sagt er später (Kirchengesch. d. 19 Jahrh. 399) seinen Zuhörern:

er mache nicht den Anspruch, der Stifter einer Schule zu sein, und sei zufrieden, zur Erforschung der wichtigsten Frage, welche die gegenwärtige Zeit beschäftige, das seinige nach Maaßgabe seiner Kräfte beigetragen zu haben; während er doch zugleich die wohlbegründete Ueberzeugung ausspricht, daß es keiner Ansicht gelingen werde, sich der seinigen gegenüber allgemeinere Anerkennung zu verschaffen, ehe diese in ihrem ganzen Umfang und mit ganz andern Gründen und Beweisen, als bis jetzt gegen sie vorgebracht seien, widerlegt sein werde. Erst als die Gegner den Namen der Tübinger Schule aufgebracht hatten, ließ auch er ihn sich gefallen, und setzte ihn schließlich sogar selbst einer Schrift vor. Aber wie er sich stets dagegen verwahrt hat, für fremde Arbeiten und Ansichten die Verantwortung zu übernehmen, so wollte er sie auch keinem anderen für die seinigen aufbürden. Es freute ihn, daß manche von seinen persönlichen Schülern und auch solche, die dieß nicht waren, nicht blos seiner Person mit aufrichtiger Liebe und Verehrung, sondern auch seinen Ansichten mit wissenschaftlichem Verständniß und dankbarer Anerkennung entgegenkamen; aber nie hat er die Selbständigkeit ihrer Forschung zu beschränken begehrt, nie ist er solchen, die reif genug waren, um auf eigenen Füßen zu stehen, mit der Auktorität des Lehrers entgegengetreten. Seine eigene Geistesfreiheit war viel zu groß, als daß er anderen die ihrige hätte verkümmern mögen. Ebendeßhalb ist aber auch seine geschichtliche Bedeutung nicht auf die Grenzen einer Schule beschränkt, oder an den Bestand einer solchen gebunden; sondern es wird von ihr gelten müssen, was er selbst (Tübinger Schule 2. Aufl. S. 58 f.), wie im Vorgefühl seines Scheidens, in seinem letzten Lebensjahr aussprach, indem er daran erinnerte, daß gerade die ihm zunächst stehenden unter seinen Schülern theils gestorben, theils mit ihrer schriftstellerischen und ihrer Lehrthätigkeit auf andere Gebiete hinübergedrängt seien. „Wo sind also die Tübinger," fragt er, „und wie stände es um die Schule, wenn sie am Ende nur auf meinem ergrauten Haupte ruhte, und mit dem schwachen Rest meiner Kräfte aufrecht erhalten werden müßte? Und doch, wenn es erlaubt ist, das Wort des Apostels auch hier anzuwenden, sage auch ich in meinem und meiner Geistesgenossen Namen: ὡς

ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν!*) Gelte dieß auch ferner von allen, in welchen der ächte Geist der Schule, trotz aller hemmenden Verhältnisse und beschränkten Vorurtheile, mit welchen fortgehend zu kämpfen ist, frisch und kräftig fortlebt, und auf welchem Gebiete des Forschens und Denkens es auch sei, offen und frei sich ausspricht!" Was Baur hier den Geist seiner Schule nennt, ist nichts anderes, als der Geist freier Forschung, rückhaltsloser Kritik, rein wissenschaftlicher, organischer Geschichtsbetrachtung. Es ist ihm nie in den Sinn gekommen, und kann auch mir nicht in den Sinn kommen, diesen Geist für ihn und seine Schüler als Monopol in Anspruch zu nehmen: ich habe es ausdrücklich hervorgehoben, wie er in seinen Ansichten und Bestrebungen mit der gesammten Wissenschaft unserer Zeit zusammenhängt, und an dem gemeinsamen Werke nur in seinem besonderen Fache und in seiner eigenthümlichen Weise mitgearbeitet hat. Aber die Anerkennung wird die Geschichte ihm schuldig sein, daß er jenen Geist in ein Gebiet eingeführt hat, das er bis dahin noch lange nicht so durchgreifend und kräftig durchdrungen hatte, daß er die Leuchte der Kritik in unerforschte Gegenden vorangetragen, daß er mehr als irgend ein anderer uns zu einer wissenschaftlich befriedigenden Ansicht von der Entstehung und der geschichtlichen Entwicklung unserer Religion verholfen hat. Mögen auch noch so viele von den einzelnen Ergebnissen seiner Forschung von der fortschreitenden Wissenschaft verlassen oder berichtigt werden: ihr wesentlicher Grund ist, wie ich glaube, tief und sicher genug gelegt, um unserer Geschichtskenntniß als unveräußerliches Eigenthum erhalten zu bleiben; sollte aber auch er einst erschüttert werden, so wird der Geist seines Forschens noch immer, auch wo er nicht als solcher erkannt wird, unter uns fortwirken, und seine befreiende Kraft wird schließlich auch der Theologie, die sich so lange und so heftig gegen ihn gesträubt hat, zu gute kommen.

*) Als die sterbenden, und siehe, wir leben. 2 Kor. 6, 9.

12.

Strauß und Renan.

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauß. Leipzig 1864.

Vie de Jésus par Ernst Renan, Membre de l'Institut. Paris 1863.

Wenn die gleiche Aufgabe von verschiedenen gleichzeitig in Angriff genommen wird, so ist dieß immer ein Anzeichen ihrer Zeitgemäßheit; um so sicherer, je bedeutender die Männer sind, welche sich ihr widmen, und je gewisser man ihnen ein richtiges Verständniß dessen zutrauen kann, was die Gegenwart bedarf und zu leisten im Stande ist. Insofern müßte schon der Umstand, daß zwei Gelehrte wie Strauß und Renan sich eben jetzt, ganz unabhängig von einander, zur Bearbeitung des Lebens Jesu veranlaßt fanden, unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade erregen. Als Renan vor vier Jahren im Libanon den ersten Entwurf seines Lebens Jesu niederschrieb, konnte er unmöglich wissen, daß sein berühmter Vorgänger in Deutschland schon seit einiger Zeit zu den neutestamentlichen Forschungen zurückgekehrt war, um durch eine neue Bearbeitung des evangelischen Geschichtsstoffes sein früheres Werk zu ergänzen; wie umgekehrt Strauß den größeren Theil seiner Arbeit schon vollendet hatte, als die Schrift des französischen Kritikers ihren glänzenden Lauf begann. Es ist aber nicht blos überhaupt ein Leben Jesu, das beide zu schreiben unternahmen, sondern beide wollten auch ein Leben Jesu für das Volk schreiben; und wenn nur der deutsche Gelehrte seinem Werke die ausdrückliche Bezeichnung „für das deutsche Volk" mitgegeben hat, so verstand es sich bei dem französischen von

selbst, daß das seinige nicht blos für die Gelehrten, sondern für alle, die überhaupt Bücher lesen, bestimmt sei. Diese volksthümliche Bestimmung der beiden Werke ist für die religiösen Zustände wie für den Bildungsstand der Gegenwart sehr bezeichnend. Unsere Zeit erträgt es nun einmal durchaus nicht mehr, daß Untersuchungen, welche mit den höchsten Interessen des Menschen so enge verknüpft sind, als das ausschließliche Eigenthum eines besonderen Standes behandelt werden: sie verlangt von der Theologie so gut, wie von der Naturwissenschaft und der Geschichte, daß sie ihre Ergebnisse zum Gemeingut mache, sie für die allgemeine Bildung verwerthe; und wenn auch hier, wie dort, nur der Fachgelehrte im Besitz aller der Kenntnisse, Begriffe und Methoden sein kann, die zur vollständigen Lösung der vorliegenden Aufgaben erforderlich sind, so ist sie doch nicht der Meinung, daß die Theologen deßhalb ihr Geschäft bei verschlossenen Thüren betreiben, dem größeren Publicum höchstens von ihren Resultaten einiges mittheilen, über den Gang ihrer Untersuchungen dagegen und die Gründe ihrer Annahmen nur denen Rechenschaft ablegen sollen, welche in dem Falle sind, sich durch die ganze Masse der gelehrten Erörterungen hindurchzuarbeiten. Je zwiespältiger vielmehr die Wahrsprüche der Fachmänner in theologischen Dingen auszufallen pflegen, um so berechtigter erscheint der Wunsch, daß sich diese herbeilassen, dem weiteren Kreise der Gebildeten nicht blos in ihre Ergebnisse, sondern auch in ihr Verfahren und ihre Gründe einen Einblick zu eröffnen, daß sie nicht blos für Ihresgleichen, sondern auch für das Volk, und zunächst für den gebildeten Theil des Volks, schreiben. Es erscheint dieß um so billiger, da unter diesem „Volke" gar manche sind, die zwar vielleicht der speciell theologischen Fachkenntnisse entbehren, die aber an Vielseitigkeit der Bildung, an Unbefangenheit des Urtheils, an allgemeiner Uebung des Denkens der Mehrzahl der Fachtheologen weit voraus sind. So spricht es denn Strauß jetzt geradezu aus: wenn er sein erstes Leben Jesu ausdrücklich nur für Theologen bestimmt habe, so habe er dießmal umgekehrt für Nichttheologen geschrieben und sich bemüht, keinem gebildeten und denkfähigen darunter auch nur in einem Satze unverständlich zu bleiben; ob auch die Theologen ihn lesen wollen, oder nicht, gelte ihm gleich.

Wie Paulus in der Apostelgeschichte seinen jüdischen Landsleuten erklärt, da sie ihn verschmähen, wende er sich an die Heiden, so sagt hier der Kritiker seinen theologischen Fachgenossen, da sie ihn nicht haben hören wollen, halte er sich an die Laien. Nur würde man weit fehlgehen, wenn man deßhalb glauben wollte, es seien blos seine persönlichen Erfahrungen, die ihn veranlaßten, das Leben Jesu für das deutsche Volk zu bearbeiten; wer vielmehr heutzutage noch von ihm verlangen wollte, er hätte entweder gar nicht oder doch nur für die Gelehrten schreiben sollen, der würde kaum einen geringeren Anachronismus begehen, als die, welche vor dreißig Jahren der unschuldigen Meinung waren, wenn er es einmal nicht habe lassen können, ein so gefährliches Buch zu schreiben, hätte er es doch lieber lateinisch schreiben sollen, damit man es wenigstens nicht lese.

Es ist aber freilich noch immer ein Unterschied zwischen volksthümlich und volksthümlich: was dem einen populär erscheint, findet ein anderer vielleicht noch sehr schwierig, und was in dem einen Lande populär ist, ist es nicht nothwendig auch in dem andern. Es kommt eben alles darauf an, welches Maaß der Gemeinverständlichkeit der Schriftsteller anlegt, welche Klassen des Volkes er sich als seine Leser denkt. Wie groß in dieser Beziehung der Abstand zwischen dem deutschen und dem französischen Bearbeiter des Lebens Jesu ist, zeigt sich gleich am Eingang ihrer Werke in einem bezeichnenden Zuge. Ein merkwürdiger Zufall hat es gefügt, daß beide ihre Bücher dem Andenken verstorbener Geschwister gewidmet haben: Renan „der reinen Seele seiner Schwester Henriette, gestorben zu Byblos den 24. Septbr. 1861," Strauß seinem einzigen Bruder, welcher früher Fabrikant in Köln war und den 2. Febr. 1863 in Darmstadt gestorben ist. Jener richtet an die Schwester, welche „jetzt in dem Lande des Adonis, nahe dem heiligen Byblos schläft," die Frage, ob sie sich im Schooße Gottes noch der Tage erinnere, da sein Werk an ihrer Seite und unter ihrer lebhaften Theilnahme entstanden sei. Dieser sagt in der Zueignung, die er als Zuruf an den lebenden geschrieben hatte und nun als Nachruf an den verstorbenen drucken läßt, daß er sich unter seinen Lesern Männer denke, die, wie jener, „unbefriedigt vom Erwerb, auch

geistigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lectüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volks gesorgt sei." Diese zwei Widmungen sprechen den ganzen Unterschied der beiden Schriften in Abzweckung, Haltung und Ton aus. Das Buch von Renan ist darauf angelegt — und es ist dieß ohne Zweifel weniger aus Berechnung, als weil es dem eigenen Geschmacke des Verfassers so zusagte, — einer Leserin und näher einer Französin so gut zu gefallen und verständlich zu sein, wie jedem Leser; und mögen wir uns diese Leserin nun immerhin mit der feinsten Bildung, dem sinnigsten Geiste, dem zartesten Gefühl ausgerüstet vorstellen, so werden wir ihr doch von den Eigenschaften ihres Volkes und ihres Geschlechtes nicht so viel entziehen dürfen, um ihr zuzumuthen, daß sie verwickelten kritischen Auseinandersetzungen von Anfang bis zu Ende mit gleicher Theilnahme und gleichem Verständnisse folge; daß sie bei Fragen, die Gemüth und Phantasie so lebhaft in Anspruch nehmen, die Gründe für und wider kühl abwäge; daß sie die begründete Einsicht in die Mängel unseres geschichtlichen Wissens dem Glauben an eine gefällige Vermuthung vorziehe; daß sie einem ergreifenden oder rührenden Zuge blos deßhalb mißtraue, weil er geschichtlich nicht zu erweisen ist; daß sie die Eigenthümlichkeit der urchristlichen Anschauungen durchaus kenne und im Auge behalte; daß sie wegen Verletzung der historischen Wahrheit an rednerischen Effekten und moderner Emfindsamkeit Anstoß nehme. Strauß umgekehrt wendet sich zunächst an Männer, welche zwar keine gelehrte Studien gemacht zu haben brauchen, welche aber doch von dem Geiste der deutschen Wissenschaft tief genug berührt sind, um eine ernste und anhaltende Geistesarbeit nicht zu scheuen; welche nicht allein die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch ihre Gründe mehr als oberflächlich kennen lernen möchten; welchen die Schönheit der Form kein Grund ist, es mit dem Inhalte leichter zu

nehmen, und das bestechende einer Combination für die Lücken in der Beweisführung keinen Ersatz bietet. Auf tüchtige wissenschaftliche Vorarbeiten gründet sich auch die Darstellung Renan's, wie man dieß von einem so ausgezeichneten Gelehrten nicht anders erwarten konnte; aber doch können wir ihn, was die Genauigkeit in der Benützung der Quellen betrifft, Strauß nicht gleichstellen, und die Leistungen der neueren deutschen Kritik, außer Strauß' erstem „Leben Jesu," vor allem Baur's tiefgreifende Untersuchungen, hat er in einer Weise vernachlässigt, die sich, wie wir finden werden, an seinem Werke schwer gerächt hat. Wenn ferner der französische Kritiker dem deutschen gegenüber dadurch im Vortheil ist, daß ihn nicht allein sein Berufsfach dem Oriente näher brachte, sondern daß er sich auch persönlich auf dem Schauplatze der evangelischen Geschichte umzusehen Gelegenheit gehabt hat, und wenn er den letzteren Umstand besonders für seine Aufgabe sehr geschickt zu verwerthen gewußt hat, so dürfen wir doch andererseits ein doppeltes nicht übersehen: einmal, daß Renan des guten hierin nicht selten zu viel thut, und den landschaftlichen Reizen Galiläas auf die geistige Ausbildung Jesu einen Einfluß zuschreibt, den wir ihnen kaum dann einräumen könnten, wenn es sich statt einer religiösen um eine künstlerische Größe handelte; und sodann, daß sich ein anderes und wichtigeres Erforderniß der Evangelienkritik bei Strauß in ungleich höherem Maaß findet: die philosophische Einsicht in die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewußtseins, der psychologische Einblick in die Triebfedern und die Entwicklung der religiösen Vorstellungen, das sichere Urtheil darüber, was in den Kreisen, aus denen die evangelischen Erzählungen herstammen, möglich, was unmöglich war, die Feinheit des wissenschaftlichen Geschmackes, die ihm so manches, was bei Renan einer geläuterten Geschichtsanschauung zum Anstoß gereicht von vornherein verbieten mußte. Fragen wir endlich, wie jeder von beiden seine Aufgabe näher gefaßt hat, so läßt sich nicht verkennen, daß das Buch Renan's den gewöhnlichen Anforderungen an Popularität weit vollständiger entspricht als das straußische. Schon seinem äußeren Umfange nach ist dieses, wenn man seinen übermäßig engen Druck mit in Rechnung nimmt, dreimal so groß als jenes; und um wenigstens ebensoviel übertrifft es dasselbe an Reichhaltigkeit seines

Inhalts und Gründlichkeit der Behandlung. Hundert Fragen, die Renan nur leicht anstreift, oder mit ein paar allgemeinen Sätzen, oft recht treffend und verständig, aber doch allzu rasch entscheidet, werden von Strauß eingehend besprochen; von der bisherigen Entwickelung und dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik giebt er uns ein Bild, über die Entstehung und die Motive der evangelischen Erzählungen stellt er Untersuchungen an, die wir bei Renan vergebens suchen würden; jeder Entscheidung geht eine sorgfältige Abwägung der Gründe voran, und wo uns diese nicht in den Stand setzen, die Geschichtlichkeit eines Zuges zu behaupten, da begnügt er sich weit eher mit einem non liquet oder mit einer Vermuthung, die ihre Unsicherheit offen bekennt, als daß er als Thatsache erzählte, was sich nicht als solche erweisen läßt. Dadurch verzichtet er nun aber freilich auf einen Vortheil, der zu dem unerhörten Erfolge des Renan'schen Werkes ohne Zweifel nicht wenig beigetragen hat, und in dem auch wirklich einer seiner Hauptreize liegt: auf jene eingehende Individualisirung, jene Frische der Darstellung, welche selbst dann, wenn sie uns im einzelnen auf unsicheren Grund führt, doch in ihrem Gesammteindrucke nicht selten, wie eine gelungene historische Dichtung, den Boden der evangelischen Geschichte und den Geist der handelnden Personen in ein überraschendes Licht stellt; auf jene feinen Pinselstriche, durch welche der französische Geschichtschreiber das Bild seines Helden zu beleben, den verblaßten Gestalten der Vorzeit den Schein der warmen Wirklichkeit zu geben gewußt hat. Aber er verzichtet auch auf jene gewagten Combinationen, jene unsicheren, stellenweise sogar ganz bodenlosen Vermuthungen, mit denen Renan die Lücken der glaubwürdigen Ueberlieferung ausfüllt; auf all den romantischen Aufputz, das falsche Pathos, die Empfindungsweise des 19. Jahrhunderts, die Renan dem Stifter des Christenthums und seinen Umgebungen geliehen hat; auf die rhetorischen Uebertreibungen, die schön klingenden Floskeln, die man nicht in's deutsche übersetzen darf, wenn man sie auch nur einigermaßen erträglich finden soll; wie etwa, wenn der Verfasser des Buches Daniel vrai créateur de la philosophie de l'histoire genannt wird (S. 37), oder wenn uns Jesus vorgeführt wird foulant aux pieds tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie (S. 43), oder wenn Renan

versichert, die Entstehungsgeschichte des Christenthums sei eine délicieuse pastorale (S. 67) u. dgl. Im Vergleiche mit Renan kann Strauß' Darstellung mager und farblos erscheinen; wo uns jener die Dinge schildert, als sei er dabei gewesen, da sieht sich dieser nicht selten zu dem leidigen Bekenntniß genöthigt, daß uns der eigentliche Hergang durchaus unbekannt sei; wo der eine genau zu erzählen weiß, was die Personen erlebt und gethan, unter welchen Verhältnissen und Eindrücken sie sich entwickelt haben, da ist der andere oft genug zufrieden, wenn es ihm gelingt, die geschichtlichen Erfolge aus den allgemeinen Zuständen der Zeit und des Landes zu erklären, von den Grundzügen des geschichtlichen Verlaufes eine annähernd richtige Anschauung zu gewinnen. Aber wer strenge geschichtliche Wahrheit sucht, der wird allerdings bei der gewissenhaften Gründlichkeit des deutschen Kritikers besser fahren, als bei der geistreichen Leichtigkeit des französischen; und wenn er dem letzteren das Lob einer höchst anziehenden und gewandten Form, einer klaren, lebendigen, blühenden Sprache, einer künstlerisch vollendeten Ausführung nicht versagen wird, so wird er sich doch dadurch nicht verleiten lassen, die gleiche Zierlichkeit von einem Werke zu verlangen, zu dessen gewichtigem Inhalt sie schlecht passen würde, und die längstbewährte Meisterschaft weniger zu bewundern, mit der Strauß auch hier wieder ein unermeßliches Material schriftstellerisch zu bewältigen, die verwickeltsten Auseinandersetzungen zur vollkommenen Durchsichtigkeit zu bringen, zahllose Einzelheiten unter die beherrschenden Gesichtspunkte zusammenzufassen, Licht und Schatten zu vertheilen, in der knappsten und einfachsten Sprache das bedeutendste zu sagen, für jeden Gedanken mit sicherer Hand den bezeichnendsten Ausdruck zu finden gewußt hat.

Wollen wir dem Inhalte der zwei merkwürdigen Werke näher treten, so kann es sich für uns natürlich nicht darum handeln, über den Plan und die Ergebnisse von Schriften, die längst in aller Händen sind, ausführlich zu berichten, oder alle die einzelnen Fragen zu erörtern, deren erschöpfende Besprechung ein drittes Buch von dem Umfange des straußischen erfordern würde. Wir werden uns vielmehr bescheiden müssen, die Punkte hervorzuheben, von denen das Urtheil über den Charakter und das Verhältniß der beiden

Darstellungen und über den durch sie bezeichneten Stand der evangelischen Geschichtsforschung vorzugsweise abhängt.

Die erste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die nach den Quellen der evangelischen Geschichte. Baur hat es bekanntlich als den Grundmangel von Strauß' früherem Leben Jesu bezeichnet, daß es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gebe; und diese Bemerkung ist seitdem nicht blos unendlich oft wiederholt, sondern sie ist auch nicht selten, und selbst Strauß' neuestem Werke gegenüber, mit solcher Einseitigkeit verfolgt worden, daß man an den Kritiker geradezu das Ansinnen stellte, er hätte auf sein ganzes Unternehmen verzichten sollen, so lange er nicht darüber im reinen war wie es bei der Entstehung der Evangelien hergieng, wer von den Evangelisten zuerst und wer hernach schrieb, welche Quelle jeder benützt hat, welchem Jahrzehent jede Schrift angehört u. s. w. Das letztere ist nun offenbar eine Uebertreibung, welche jede kritische Bearbeitung des Lebens Jesu ins endlose vertagen würde; denn vollständig wird man über alle jene Fragen niemals in's reine kommen, und eine Uebereinstimmung über sie wird nie erreicht werden. Aber auch auf Baur's an sich wohlbegründete Erinnerung ließ sich immerhin erwiedern, es sei umgekehrt auch keine Kritik der Evangelien ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte möglich, und niemand, der dem Gange dieser Untersuchungen seit dreißig Jahren mit Aufmerksamkeit und Verständniß gefolgt ist, wird sich der Thatsache verschließen können, daß erst durch jene Kritik der evangelischen Geschichte, die Strauß in seinem ersten Leben Jesu vollzogen hat, für die tiefer dringenden Forschungen über die Tendenz, den Plan und den Ursprung der Evangelien der Boden geebnet wurde. Denn so lange über den Umfang des ungeschichtlichen in diesen Schriften keine feste Ansicht gewonnen war, war auch kein sicheres Urtheil darüber möglich, ob sie von Augenzeugen herrühren können oder nicht; ob ihre Verfasser bei denselben nur den Zweck geschichtlicher Berichterstattung oder anderweitige dogmatische Zwecke verfolgten; in welcher Weise und wie weit sie diesen Zwecken Einfluß verstatteten, wie frei oder abhängig sie der evangelischen Ueberlieferung gegenüberstanden u. s. w. Nichtsdestoweniger wird Baur's Einwurf von Strauß selbst jetzt gerade bei der

Frage, auf welche auch er mit Recht das höchste Gewicht legt, der johanneischen, als durchaus berechtigt anerkannt. Ueber Johannes und sein Verhältniß zu den übrigen Evangelisten, erklärt er (Vorr. XV), müsse man im klaren sein, ehe man ein Wort in diesen Dingen mitsprechen dürfe; und daß es Baur sei, der über diese Grundfrage das hellste Licht verbreitet, der den Kampf um das johanneische Evangelium aufgenommen und in einer Weise durchgefochten habe, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden seien, dieß rechnet er ihm (S. 107 flg.) zum unvergänglichen Ruhm an. Er selbst schließt sich in allen wesentlichen Beziehungen an Baur's Ansicht über das vierte Evangelium an. Er bemerkt zwar nicht mit Unrecht, daß dieser wohl mitunter die Gedanken des Evangelisten zu sehr in die Formen moderner Spekulation fasse und dadurch idealisire; aber er betrachtet das Evangelium mit ihm als eine frei entworfene religiöse Dichtung, deren leitender Gedanke die Logosidee ist, eine Dichtung, welche in der Zeit lebhafter theologischer und kirchlicher Bewegungen, in der Zeit der Gnosis und des Montanismus, der Passahstreitigkeiten und der sich entwickelnden Logoslehre, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, entstanden, die Spuren dieser verschiedenartigen Bestrebungen an sich trägt, aber sie alle in einer höheren Einheit zusammenschließt; er ist endlich mit Baur's Nachweisung des Standpunktes, von dem aus der Evangelist sich berechtigt glauben konnte, sich als den Schooß- und Busenjünger Jesu, zwar nicht unzweideutig zu bezeichnen, aber doch deutlich genug errathen zu lassen — er ist mit dieser Nachweisung nicht blos einverstanden, sondern er nennt sie ausdrücklich die Krone der Baur'schen Abhandlung, eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik, die auf jeden, der ihr zu folgen verstehe, eine ergreifende wahrhaft poetische Wirkung ausübe.

Viel weniger Gewicht legt Strauß auf die Untersuchung über die Synoptiker, und auch ich wüßte ihm nicht zu widersprechen, wenn er der Meinung ist, die Evangelienkritik sei in den letzten zwanzig Jahren gerade bei ihnen etwas in's Kraut geschossen und durch die sich drängenden Hypothesen die ganze Untersuchung so weitaussehend geworden, daß man die Hauptfrage selbst, die evangelische Geschichte, kaum jemals zur Entscheidung bringen würde, wenn

man mit ihrer Lösung bis zum Austrage dieses Streites warten wollte; es sei dieß aber auch nicht nöthig, weil man über viele gerade von den wesentlichsten Punkten in der evangelischen Geschichte auch dann in's reine kommen könne, wenn man auch noch lange nicht darüber im reinen sei, ob Matthäus, hebräisch oder griechisch, eine Spruchsammlung oder ein Evangelium geschrieben, ob Lukas den Markus und Matthäus, oder Markus den Matthäus und Lukas vor sich gehabt habe. So viel nämlich läßt sich unschwer feststellen, und dieß freilich muß vor jeder kritischen Untersuchung der evangelischen Geschichte festgestellt werden, daß uns die äußeren Zeugnisse durchaus keine Bürgschaft dafür geben, es habe irgend eines von den ersten drei Evangelien einen Apostel oder Apostelschüler zum Verfasser, daß vielmehr gerade das, was der älteste Zeuge (Papias, um 120) von angeblichen Schriften des Matthäus und Markus berichtet, auf unser Matthäus- und Markusevangelium schlechterdings nicht paßt.*) Ebenso läßt sich leicht zeigen, daß jedes von diesen Evangelien ungeschichtliche Angaben und Erzählungen in großer Menge enthält, daß mithin keines von ihnen eine ursprüngliche und durchaus zuverlässige Geschichtsquelle ist. Wie sie sich aber in dieser Beziehung zu einander verhalten, welchem die verhältnißmäßig größte Ursprünglichkeit zukommt, inwieweit ihnen die ungeschichtlichen Berichte von anderen überliefert, oder von ihren Verfassern durch Umbildung der Ueberlieferung, wo nicht gar durch freie Dichtung erst geschaffen wurden, dieß sind Fragen, welche sich nur nach inneren Merkmalen, durch die Kritik der betreffenden Erzählungen selbst, entscheiden lassen; ihre vorgängige Beantwortung ist um so weniger unerläßlich, da auch eine im ganzen spätere und abgeleitete Darstellung in einzelnen Fällen die ur-

*) Auch durch Tischendorf's ebenso anspruchsvolles als oberflächliches Schriftchen: „Wann wurden die Evangelien verfaßt?“ (Leipz. 1865) wird weder dieses Ergebniß noch unsere Ansicht über die äußere Bezeugung des Johannesevangeliums (vgl. hierüber S. 291) irgendwie erschüttert. Das meiste in diesem Schriftchen ist weiter nichts, als eine in sehr zuversichtlichem Tone gehaltene Wiederholung längst widerlegter apologetischer Behauptungen; was aber der Verfasser neues hinzugethan hat, ist so haltlos, daß es keinem, der sich mit kritischem Sinn auf diesem Gebiete umgesehen hat, irgend ernstliche Schwierigkeiten machen kann.

sprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten oder durch Entfernung einzelner sagenhafter Bestandtheile wiederhergestellt haben kann. So wünschenswerth es daher immerhin ist, auch über diese Fragen möglichst vollständige und zuverlässige Aufschlüsse zu erhalten, und so manches Licht von hier aus auf einzelne Züge der evangelischen Geschichte zurückfallen kann, so ist doch ihre Erledigung von keinem so durchgreifenden Einfluß auf die Lösung der historisch-kritischen Hauptaufgabe, daß diese im ganzen von jener abhängig wäre. Nur dann ließe sich eine solche Abhängigkeit behaupten, wenn es sich zeigen sollte, daß eines unserer synoptischen Evangelien in einem ähnlichen Umfange von idealen Gesichtspunkten beherrscht sei und der Ueberlieferung mit einer ähnlichen Freiheit gegenüberstehe, wie das johanneische; daß dieß aber nicht der Fall ist, darüber sind alle Sachverständigen einig.

Legt aber Strauß auch dieser Untersuchung nur einen bedingten Werth bei, so hat er sich ihr doch, soweit die Anlage seines Werkes es verstattete, nicht entzogen. In seinem Ergebniß kommt er in der Hauptsache auf die Ansicht zurück, welche Baur ausgeführt und die Mehrzahl seiner Schüler, wenn auch mit erheblichen Abweichungen im einzelnen, festgehalten hat. Für das älteste und verhältnißmäßig glaubwürdigste von unseren Evangelien hält er den Matthäus. Namentlich die Reden Jesu, glaubt er, seien bei ihm, zwar nicht unvermischt mit späteren Zuthaten und Umbildungen, aber doch immerhin reiner, als bei den andern, zu finden. Auch das thatsächliche erscheine hier in der Regel in seiner einfachsten und ursprünglichsten Gestalt; und ein weiteres Merkmal seiner Ursprünglichkeit sei sein jüdischnationales Gepräge. Dabei will er aber nicht in Abrede stellen, daß auch diese Darstellung nur eine secundäre und wenigstens theilweise aus verschiedenen älteren Aufzeichnungen geschöpft sei, aus deren gleichzeitiger Benützung sowohl die Wiederholungen als die Widersprüche, welche in diesem Evangelium vorkommen, zu erklären seien. Daß seine letzte Ueberarbeitung in eine ziemlich späte Zeit falle, schließt Strauß besonders aus der an das spätere kirchliche Ritual anklingenden Taufformel Matth. 28, 19. — Den Matthäus hat, wie er mit anderen annimmt, Lukas benutzt; wahrscheinlich aber auch die eine oder die

andere von den Quellenschriften, die dieser vor sich hatte, und eben daher sind manche von den Zügen abzuleiten, in denen Lukas von Matthäus auch bei solchen Erzählungen abweicht, die sich ihrem Hauptinhalte nach an jenen anschließen. Zugleich hat er aber die Ueberlieferung, welche er vorfand, nicht allein mit schriftstellerischer Selbständigkeit verarbeitet, sondern sie auch im Sinne des paulinischen Universalismus umgebildet und durch Erzählungen, welche in dieser Richtung lagen, ergänzt; er ist aber dabei nicht ebenso frei mit ihr verfahren, wie der vierte Evangelist, dem er sonst immerhin unter den Synoptikern am nächsten steht; seine eigenthümliche Methode besteht vielmehr (wie dieß Strauß S. 123 ff. sehr überzeugend ausführt) gerade darin, auch die entgegenstehende Meinung zum Worte kommen zu lassen, er fühlt sich nicht als den Mann, die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugießen, sondern begnügt sich, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Ausschweißen sie in eine andere Gestalt zu bringen. Daß er später geschrieben hat, als Matthäus, beweist schon die Wendung, welche er c. 21, 24 der eschatologischen Weissagung Matth. 24, 29 gegeben hat. — Von Matthäus und Lukas soll nun, wie seit Griesbach fast allgemein, und so namentlich auch von Baur angenommen worden war, Markus in der Art abhängig sein, daß seine Schrift als ein nur durch wenige eigene Zuthaten bereicherter Auszug aus den ihrigen zu betrachten wäre, ein Auszug, dessen eigenthümliches hauptsächlich in der dogmatischen Neutralität, in dem Zurücktreten der Lehrrede gegen die Wundererzählung, in einem gesteigerten und weiter in's abenteuerliche getriebenen Wunderbegriff, in der sinnlicheren Ausmalung und grelleren Färbung mancher Vorgänge bestände. Dieser Ansicht hat sich indessen seit längerer Zeit, zum Theil durch namhafte Gelehrte vertreten, die andere entgegengestellt, nach der Markus vielmehr die gemeinsame Quelle der zwei andern Synoptiker und der zuverlässigste Gewährsmann der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung sein soll. In den letzten Jahren ist dann Markus förmlich Mode geworden, und es giebt kaum einen Vorzug des Geschichtschreibers, den man bei ihm nicht zu entdecken gewußt hätte, von der musterhaften historischen Ordnung und dem rein menschlichen Christusbild an bis zu dem „Schmelz der frischen Blume“,

der Ewald aus seinen apokryphischen Wunderberichten so überzeugend entgegenleuchtete; wobei aber doch manche der Annahme den Vorzug gaben, daß Markus nicht der Urevangelist selbst, sondern nur der sei, welcher sich die geringsten Abweichungen von demselben erlaubt habe. Strauß hat sich jetzt so wenig, wie früher, entschließen können, dieser Ansicht zu folgen. Ihm gilt fortwährend die spätere Abfassung des Markus und seine Abhängigkeit von Matthäus für unläugbar; daß er neben diesem auch den Lukas benützt und sein Evangelium aus den beiden andern zusammengearbeitet habe, ist ihm wenigstens wahrscheinlich; und ebenso trifft er mit Schwegler und Baur in der Annahme zusammen, die leitende Idee seiner Schrift liege in der Absicht, nicht blos eine kürzere, sondern auch eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte zu liefern, in der über alles, was nach der einen oder der andern Seite hin Anstoß geben konnte, über alle zwischen der heiden- und judenchristlichen Parthei streitigen Punkte, so viel möglich mit Stillschweigen hinweggegangen würde, und es hänge hiemit zusammen, verrathe aber auch überhaupt den Geschmack einer späteren Zeit, wenn Markus an den Erzählungen und besonders an den Wundern so viel mehr liegt, als an den Reden, wenn er jene verkürzt, diese durch Ausmalung verlängert und durch eigenthümliche Züge miraculöser Art steigert. Sehr richtig macht Strauß endlich auf die Berührungen zwischen Markus und Johannes aufmerksam, welche beweisen, daß der eine von diesen Schriftstellern, der in diesem Falle nur Johannes gewesen sein kann, den andern vor Augen gehabt hat.

Es ist nun hier natürlich nicht möglich, diese Ansichten auch nur einigermaßen erschöpfend zu prüfen. Soll ich mich aber in der Kürze darüber aussprechen, so kann ich nicht umhin, mich in der Hauptsache, und unter einigen näheren Modificationen, mit der dargelegten Vorstellung über die Entstehung und den Charakter unserer Evangelien einverstanden zu erklären. Zunächst nämlich wird heutzutage wohl allgemein, jedenfalls aber von allen stimmfähigen eingeräumt werden, daß die evangelische Geschichte längere Zeit nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt wurde. Unter den ersten Schülern und Verehrern Jesu befanden sich keine Gelehrte und keine Schriftsteller, die Schriftgelehrten seines

Volkes hatten sich vielmehr mit Haß und Verachtung von ihm abgewendet. Eine neu entstehende Gemeinde, welche mitten in den aufregendsten Kämpfen und der tiefsten religiösen Bewegung stand, war für Geschichtschreibung der denkbar ungünstigste Boden. Eine Gesellschaft, die jeden Tag dem Weltende entgegensah, die keine höhere Sehnsucht kannte, als das Kommen des Herrn auf den Wolken, konnte keinen Antrieb haben, das Bild seines irdischen Lebens in schriftlichen Darstellungen für eine Nachwelt niederzulegen, auf welche bei dem unmittelbar bevorstehenden Abschluß des Weltlaufes überhaupt nicht mehr zu rechnen war; sondern sofern sich der Wunsch regte, über seine Reden, Thaten und Schicksale etwas zu erfahren, hielt man sich an das lebendige Wort, dem selbst im zweiten Jahrhundert ein Papias noch ungleich größeren Werth beilegt, als der schriftlichen Ueberlieferung, weil ihm seine Glaubwürdigkeit durch die Persönlichkeit derer, die von ihm befragt werden, verbürgt ist. Erst als das apostolische Geschlecht allmählich ausstarb, erst Jahrzehente nach dem Hingange Jesu, wurden schriftliche Aufzeichnungen über sein Leben und seine Lehre zum Bedürfniß.*) In dieser Zeit konnten und mußten aber nicht blos, vermöge der Natur aller nur mündlichen Ueberlieferung, unhistorische Elemente in Menge in die evangelische Geschichte eindringen, manche ächte Züge verloren gehen oder sich zur Unkenntlichkeit abschleifen, sondern es mußte auch das ganze Gefüge dieser Geschichte gelöst, ihr natürlicher Organismus in eine ungeordnete Masse von einzelnen Erzählungen zerrieben werden. Denn wenn es schon überhaupt nur die Kunst des Schriftstellers ist, welche ein umfassendes Lebensbild zu schaffen, einen längeren geschichtlichen Verlauf im Zusammenhang wiederzugeben vermag, der kunstlosen Erinnerung dagegen immer nur Einzelheiten sich einprägen und in der kunstlosen Ueberlieferung nur solche sich fortpflanzen: so wird dieß von der religiösen Ueberlieferung um so mehr gelten müssen, da dieser von Hause aus jeder geschichtliche Pragmatismus, jede Erklärung der Erfolge aus ihren natürlichen Ursachen ferne liegt, und nur dasjenige für sie einen Werth hat, dem sich eine ausdrückliche Beziehung auf

*) Vgl. hierüber auch S. 313.

das religiöse Leben abgewinnen läßt. Was daher die mündliche Ueberlieferung über Jesus darbot, kann nicht eine zusammenhängende Darstellung seiner Geschichte, sondern nur eine Anzahl einzelner Erzählungen und Reden gewesen sein; von jenen werden, wie wir annehmen müssen, neben den Grundthatsachen des Todes und der Auferstehung, hauptsächlich Wundergeschichten und solche Vorfälle, die zu einem bedeutsamen Worte Anlaß gaben, von diesen nicht längere Lehrentwicklungen, sondern theils kurze und körnigte Aussprüche mit einer epigrammatischen Spitze, theils jene anziehenden und leicht behaltbaren Parabeln, die dem jüdischen Geschmacke ohnedem so sehr zusagten, sich von Mund zu Mund fortgepflanzt haben. Ebendeßhalb konnten nun aber aus dieser mündlichen Ueberlieferung nicht sofort ganze Biographieen, wie unsere Evangelien, sondern zunächst nur die kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen hervorgehen, welche auch Strauß mit Recht als die ersten Anfänge einer evangelischen Literatur betrachtet, Zusammenstellungen von Reden und Vorgängen, ohne den Anspruch auf biographische Vollständigkeit und strengere Zeitordnung, etwa in der Weise, wenn auch lange nicht in dem Umfange, der xenophontischen Denkwürdigkeiten; und ausdrücklich bestätigt dieß das älteste Zeugniß über Evangelienschriften, das wir besitzen, die Aussage des Papias, die uns Eusebius in der Kirchengeschichte (III 39) mit seinen eigenen Worten erhalten hat. Denn statt unserer vier Evangelien kennt dieser alte Bischof nur zwei Schriften, von welchen die erste dem Apostel Matthäus, die andere Markus, dem Begleiter des Petrus, beigelegt wurde: eine hebräisch geschriebene Sammlung von „Aussprüchen Christi," und einen griechischen Bericht „über seine Reden und Thaten." Steht es aber von der ersten dieser Schriften außer Zweifel, daß sie weder die Urschrift unseres Matthäus, noch überhaupt ein vollständiges Evangelium gewesen sein kann, so mußte man sich auch bei den Angaben über die zweite eine ganz unstatthafte Freiheit nehmen, um in derselben unseren Markus oder doch eine ihm in der Hauptsache entsprechende Grundschrift desselben zu finden. Denn für's erste scheinen auch in ihr die Reden Christi weit die Hauptsache gewesen zu sein, da Papias als ihren Inhalt zuerst zwar die Reden und Thaten, nachher aber nur noch

„die Aussprüche des Herrn“ nennt, und da sie diesen Inhalt aus den Vorträgen des Petrus entnommen haben sollte, welcher bei der Verkündigung der christlichen Lehre doch wohl jedenfalls weit mehr Anlaß hatte, von den Lehrsprüchen und Parabeln seines Meisters, als von jenen Wundern zu berichten, mit denen unser Markus angefüllt ist, die aber ein persönlicher Schüler und Begleiter Jesu, wie wunderglaubig wir ihn uns auch denken mögen, nur zum kleinsten Theil erzählt haben könnte. Bei unserem Markus dagegen tritt das Redeelement gegen die Thatsachen und vor allem gegen die Wunder so auffallend zurück, daß selbst die eifrigsten Vertheidiger seiner Ursprünglichkeit diese Erscheinung sich nur durch die gewagte Annahme zu erklären wußten, er habe die meisten Reden absichtlich übergangen, weil sie vor ihm schon von Matthäus (aber aramäisch, also nicht für die griechischen Leser des Markus) aufgezeichnet gewesen seien, und daß andererseits jüdische Gelehrte die Markushypothese begierig ergriffen, um durch sie die Behauptung zu stützen, die an sich selbst freilich aller geschichtlichen Möglichkeit widerstreitet, und jedes richtige Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung aufhebt: Jesus habe in seiner Lehre gar nichts besonderes und eigenthümliches gehabt, er sei nichts anderes gewesen, als ein Jude der pharisäischen Parthei, und habe sich von den jerusalemitischen Häuptern derselben durch nichts unterschieden, als durch eine mangelhaftere Bildung und ein größeres Maaß religiöser Schwärmerei. Sodann bemerkt aber auch Papias ausdrücklich, die Reden und Thaten Christi seien in der Schrift des Markus „nicht der Ordnung nach“ berichtet worden, sondern so, wie sie ihm durch ihre gelegentliche Erwähnung in den Vorträgen des Petrus an die Hand gegeben wurden; und mag man nun dieser Nachricht selbst viel oder wenig Glauben schenken, so beweist sie doch jedenfalls so viel, daß die Markusschrift, welche Papias kannte, nicht etwa nur von der Anordnung der Reden in der Spruchsammlung des Matthäus (die ja selbst gar keine chronologisch fortschreitende Biographie gewesen sein kann) abwich, sondern daß sie überhaupt nicht die Form einer geordneten Erzählung über das Leben und die Lehrthätigkeit Jesu hatte, daß die einzelnen Aussprüche und Erzählungsstücke in ihr nicht an dem Faden der Zeitfolge oder

sonst einem äußeren Bande aufgereiht, sondern nur ganz lose zusammengestellt waren. Zu unserem Markus, den seine Freunde gerade darum rühmen, weil er uns mehr, als jeder andere Evangelist, von der Reihenfolge der Begebenheiten und der fortschreitenden Entwicklung des geschichtlichen Verlaufes ein Bild gebe, und der auch abgesehen von dieser Uebertreibung jedenfalls die Absicht einer fortlaufenden geordneten Erzählung unverkennbar an den Tag legt, und von der Anordnung des Matthäus nur bei wenigen und wenig erheblichen Punkten abgeht, — zu diesem unserem Markusevangelium kann sich die Markusschrift des Papias, ihre Form betreffend, nicht viel anders verhalten haben, als etwa Eckermanns Gespräche mit Göthe zu der Biographie von Lewis.

Wer nun zuerst aus diesen und anderen ähnlichen Aufzeichnungen und aus der fortwährend nebenherlaufenden und sich weiter entwickelnden mündlichen Ueberlieferung eine vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengetragen hat, wissen wir nicht. Daß es aber einer von unsern vier Evangelisten gewesen sei, läßt sich nicht annehmen. Nicht blos weil schon Lukas, von ihnen wahrscheinlich der zweitälteste, in seinem Vorwort ausdrücklich „vieler" Evangelien erwähnt, die zu seiner Zeit bereits vorhanden waren; weil ferner Justin neben unserem Matthäus und Lukas erweislich mindestens noch eine Evangelienschrift benützt hat; weil wir auch aus anderen Quellen eine ganze Reihe von Evangelien kennen, die von den unsrigen verschieden vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts im Umlauf waren: sondern vor allem deßhalb, weil unsere Evangelien selbst sich nur durch die Annahme vollständig erklären lassen, es habe zur Zeit ihrer Entstehung außer jenen kürzeren Sammlungen von Reden und Erzählungen auch schon eine oder mehrere Bearbeitungen der ganzen Geschichte Jesu gegeben. Denn wenn nicht allein im Inhalt ihrer Berichte, sondern auch in der Reihenfolge derselben und in einzelnen Ausdrücken, bald Matthäus und Markus gegen Lukas, bald auch Lukas und Markus gegen Matthäus, oder Matthäus und Markus gegen Lukas übereinstimmen, oder wenn derjenige von ihnen, den wir nach anderen Anzeichen für den jüngeren halten müssen, doch in einzelnen Fällen das ursprünglichere zu geben scheint, so will

sich dieses Verhältniß aus der bloßen Benützung des einen von diesen Schriftstellern durch einen zweiten und beider durch den dritten nicht recht erklären, welchen von ihnen wir auch für den ersten halten, und in welcher Ordnung wir die andern aus ihm ableiten; wir finden uns vielmehr immer wieder zu der Voraussetzung hingetrieben, die späteren von ihnen haben neben den früheren auch noch die Quellenschriften, aus denen diese selbst geschöpft hatten, ganz oder theilweise vor sich gehabt; und da sich die Spuren derselben durch alle Theile der evangelischen Geschichte hindurchziehen, so hat es die Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch dem ältesten von unsern Evangelien mindestens eine, vermuthlich aber mehr als eine Darstellung von ähnlichem Umfang und Charakter vorangieng. Will man daher die erste derartige Darstellung, die aber nach allem bisherigen gleichfalls nur eine abgeleitete und durchaus keine streng urkundliche Geschichtsquelle gewesen sein kann, das „Urevangelium" nennen, so werden wir dieses in keinem unserer Evangelien unverändert wiederfinden, sondern die Frage wird nur die sein können, welches von ihnen dasselbe verhältnißmäßig am treuesten wiedergiebt, welches überhaupt im ganzen genommen neben dem sagenhaften und ungeschichtlichen, das in allen reichlich vorhanden ist, vergleichungsweise das zuverläßigste Bild von dem Stifter unserer Religion, seiner Lehrweise und seinen Schicksalen liefert. Daß nun in dieser Beziehung das johanneische nicht in Betracht kommt, dieß ist durch alles, was seit Baur's entscheidender Untersuchung hierüber verhandelt worden ist, wissenschaftlich ganz außer Frage gestellt, und ich kann in dieser Beziehung, wie schon vor zwanzig Jahren, so auch jetzt noch, allen wesentlichen Ergebnissen jener Untersuchung nur beitreten; und diese Anerkennung wird durch das Zugeständniß nicht im geringsten beeinträchtigt, daß Baur vielleicht nicht jeden einzelnen Zug der johanneischen Darstellung durchaus richtig erklärt, daß er die Unmittelbarkeit des künstlerischen Schaffens in dem Evangelisten dann und wann in allzuverwickelte Reflexionen aufgelöst, die Bedeutung, welche das äußerliche der evangelischen Geschichte, trotz seines Idealismus, doch fortwährend für ihn hatte, zu wenig hervorgehoben habe, und daß in allen diesen Beziehungen Strauß' feinsinnige Bemerkungen über

dieses sinnlich-übersinnlichste Evangelium (z. B. S. 141 ff. 595. 609 f.) den seinigen zu einer werthvollen Ergänzung dienen. Lange nicht so frei, wie Johannes, geht Lukas mit dem überlieferten Geschichtsstoffe um; aber doch steht auch von ihm außer Zweifel, daß er mit demselben immer noch sehr eingreifende Veränderungen vorgenommen, und in einzelnen Fällen (wie vor allem c. 10 bei der Erzählung von den siebzig Jüngern) die ältere Darstellung, deren Spuren wir bei Matthäus viel deutlicher verfolgen können, nicht allein durch weitere traditionelle Elemente bereichert, sondern auch ohne Bedenken, praktischen und dogmatischen Interessen zulieb, umgebildet hat. Dem, was Strauß in dieser Beziehung über seine Tendenz und sein Verfahren bemerkt, kann ich mich um so vollständiger anschließen, da es mit der Ansicht, welche ich in meiner Schrift über die Apostelgeschichte*) ausgeführt habe, ganz übereinstimmt. Daß wir bei Lukas weder das „Urevangelium" selbst, noch eine treue Nachbildung desselben zu suchen haben, darüber ist die heutige Evangelienforschung ausnahmslos einig; daß er jünger ist als Matthäus, wird außer allem andern schon durch die Stelle c. 21, 24, wenn wir sie mit Matth. 24, 29 vergleichen zur Evidenz erhoben; denn während Matthäus der Zerstörung Jerusalems noch nahe genug steht, um die Weissagung, es solle „alsbald" nach derselben der Menschensohn in den Wolken erscheinen, unbedenklich in sein Evangelium aufzunehmen, so schiebt Lukas zwischen diese beiden Ereignisse die „Zeiten der Heiden" ein, während deren Jerusalem in ihrer Gewalt sein soll, und erwartet erst nach Ablauf dieser Zwischenperiode die Wiederkunft Christi. Wenn endlich auch neuerdings wieder mehrfach bestritten worden ist, daß Lukas unsern Matthäus selbst und nicht blos dessen Vorgänger, den „Urevangelisten", benützt habe, so scheint mir auch darüber bei genauer Vergleichung der beiden Schriften kaum ein Zweifel möglich zu sein, da sich Lukas in so vielen Fällen nicht allein an die Erzählung, sondern auch an die Ausdrücke des Matthäus anlehnt, daß dieser seinem Vorgänger wirklich fast bis zur Ununterscheid-

*) Und jetzt auch in der Abhandlung über das Urchristenthum, oben S. 244 f.

barkeit ähnlich gewesen sein müßte, wenn man alle diese Berührungspunkte nur von der Benützung einer gemeinschaftlichen Quellenschrift herleiten wollte.

Weit streitiger ist, wie bemerkt, die Frage über das Verhältniß des Markus zu den zwei anderen Synoptikern. Aber so viel Eifer und Scharfsinn auch aufgeboten worden ist, um zu beweisen, daß nicht die anderen von ihm benützt seien, sondern er von den anderen, oder daß wenigstens, nach einer anderen Wendung — unter den drei von einander unabhängigen Evangelien das des Markus das älteste sei und der gemeinsamen Quelle, dem ächten „Urevangelium" des Petrusschülers Markus, am nächsten stehe, so glaube ich doch nicht, daß es gelungen ist oder jemals gelingen wird, die Bedenken, die dieser Ansicht im Wege stehen, wirklich zu entkräften. Schon die äußeren Zeugnisse über das Dasein unseres zweiten Evangeliums sind ihr entschieden ungünstig. Das erste und dritte können wir wenigstens um die Mitte und vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Händen Justin's des Märtyrers, das dritte auch in denen des Gnostikers Marcion nachweisen; von Markus findet sich weder sonstwo um diese Zeit, noch auch bei Justin eine sichere Spur; denn für die einzige Notiz, die man darauf beziehen könnte, die Erwähnung der „Donnersöhne" (Marc. 3, 17), verweist Justin selbst (Tr. 106) nicht auf unser Markusevangelium, sondern auf die „Denkwürdigkeiten des Petrus", d. h. die dem Papias bekannte, angeblich von Markus aus Vorträgen des Petrus niedergeschriebene Aufzeichnung. Hat aber Justin, der in Rom lebte, unser allem Anscheine nach in dieser Stadt oder doch in Italien entstandenes Evangelium nicht gekannt, oder doch nicht in derselben Weise, wie die zwei anderen Synoptiker, benützt, so kann es sich zu seiner Zeit noch keines bedeutenden Ansehens erfreut haben und wohl auch noch nicht sehr lange im Umlauf gewesen sein. Sollen wir ferner das treueste Bild der ursprünglichen evangelischen Geschichtschreibung in einer Schrift haben, welche gerade die Hauptsache, die Lehre Jesu, so auffallend vernachläßigt, statt dessen aber die Wunder mit sichtbarer Vorliebe zusammenträgt und mit legendenhaft übertreibenden Zügen weiter ausführt, so ist dieß nicht allein an sich selbst sehr unwahrscheinlich, sondern es ist auch mit der Thatsache schwer zu

vereinigen, daß in den ältesten Aufzeichnungen über die Geschichte Christi, von denen wir durch Papias Kunde haben, vielmehr seine Reden es sind, auf die aller Nachdruck gelegt wird, und daß ebenso Justin der Wunder nur selten erwähnt, auf die Aussprüche Jesu dagegen auf jedem Blatte seiner Schriften zurückgeht. Weiter sehen sich die Vertheidiger der Priorität des Markus bei einzelnen Punkten selbst zu dem Geständniß genöthigt, daß er hier Bestandtheile der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung ausgelassen oder verändert habe; daß z. B. die Bergrede, welche bei ihm ganz fehlt, und mit ihr die bei Markus gleichfalls fehlende Erzählung über den Hauptmann zu Kapernaum in der „Urschrift" nicht gefehlt haben könne, daß seine kurze und farblose Erwähnung der Versuchung Christi eine ausführlichere Erzählung, wie wir sie bei Matthäus und Lukas lesen, voraussetze, daß Markus c. 6, 3 an dem „Sohne Josephs", oder dem „Sohne des Zimmermanns", wie Jesus bei Lukas und Matthäus von den Nazaretanern genannt wird, aus dogmatischen Gründen Anstoß genommen und deßhalb einen „Sohn der Maria" daraus gemacht habe. Wie kann man dann aber eben dem Schriftsteller, welchem man so eingreifende Veränderungen der „Urschrift" zutraut, sonst immer, sobald nicht geradezu zwingende Beweise des Gegentheils vorliegen, vor den anderen ohne weiteres den Vorzug geben, und welches Recht hat man, eine Abhängigkeit desselben von ihnen als undenkbar von der Hand zu weisen, wenn man doch in solchen Fällen, wie die eben angeführten, selbst zugeben muß, daß er der Mann war, aus Berichten wie die ihrigen, theils aus dogmatischen theils aus schriftstellerischen Motiven, eine Darstellung wie die seinige herauszuarbeiten? Soll endlich Markus der älteste von unseren Evangelisten sein, so will sich mit dieser Voraussetzung der Umstand nicht reimen, daß er (um c. 9, 1. 13, 37 zu übergehen) c. 14, 24 ähnlich wie Lukas, nur in unbestimmteren Ausdrücken, die wunderbaren Vorzeichen der Wiederkunft Christi, welche Matthäus unmittelbar an die Zerstörung Jerusalems anknüpft, in einen späteren Zeitpunkt verlegt; und wird geläugnet, daß er einen der anderen benützt habe, oder soll er gar umgekehrt von ihnen benützt sein, so entsteht die Frage, wie es zu erklären ist, daß Markus so auffallend wenig eigenthümliches giebt, daß nicht

allein der Inhalt seiner Berichte fast durchaus, sondern sehr häufig auch ihre sprachliche Fassung sich theils bei Matthäus, theils bei Lukas, oft auch bei beiden wiederfindet. Will man hiefür nicht annehmen, daß Markus sie benützt habe, so bleibt nur eines von zweien übrig: entweder müßten sie beide den Markus, oder alle drei müßten dieselbe Grundschrift benützt haben. Allein keine von diesen Annahmen reicht für die Fälle aus, wo Markus nicht blos überhaupt mit einem der zwei anderen Synoptiker übereinstimmt oder auch eine Mischung aus beiden darstellt, sondern wo sein Text zugleich auch Erscheinungen darbietet, welche man sich bei einem frei arbeitenden Schriftsteller nicht wohl erklären kann, sondern nur bei einem solchen, der ältere Darstellungen vor sich gehabt und die Unebenheiten, welche sich bei der Verwendung eines fremden Materiales so leicht ergeben, vollständig zu tilgen versäumt hat. Wenn z. B. Markus 1, 2 eine auf den Täufer Johannes gedeutete Stelle des Propheten Maleachi dem Jesaia beilegt, so erklärt sich dieß am natürlichsten durch die Annahme, er habe mit der Stelle aus Jesaia, die auch Matthäus (3, 2) und Lukas (3, 4) hier anführen, unvorsichtiger Weise eine zweite Prophetenstelle verknüpft, welche bei denselben in anderem Zusammenhang (M. 11, 10. L. 7, 27), aber gleichfalls mit Beziehung auf Johannes, ohne Nennung des Propheten angeführt wird, dem sie entnommen ist. Wenn er c. 3, 13 die Auswahl der zwölf Apostel zwar mit Lukas (6, 13) auf dem Berge, unmittelbar vor der (von ihm übergangenen) Bergpredigt, vorgenommen werden läßt, und in dem Verzeichniß derselben höchst unregelmäßig aus einer anderen Construction in die von Lukas festgehaltene überspringt, zugleich aber die Bestimmung der Apostel mit Worten bezeichnet, welche in anderem und weit angemessenerem Zusammenhange bei Matthäus 10, 1 und Lukas 9, 1 stehen, und welche selbst wieder eine Textmischung aus diesen beiden darstellen, so ist schwer zu glauben, daß er ganz unabhängig von ihnen auf diese Verbindung von Elementen gekommen sei, die wir bei ihnen offenbar an ihren ursprünglicheren Orten finden, und von denen er selbst c. 6, 7 deutlich verräth, wo sie eigentlich hingehören. Wenn er c. 3, 22 erzählt, als Jesus nach der Auswahl seiner Jünger vom Volke umdrängt in einem Hause war, haben die jerusalemitischen Schriftgelehrten

ihm vorgeworfen, daß er die Teufel durch den Obersten derselben austreibe, so wird diese zusammenhangslose Mittheilung nur durch Matth. 12, 22 ff. verständlich, wo jener Vorwurf an eine Teufelsaustreibung angeknüpft ist. Wenn es bei ihm 14, 65 heißt, die Diener des Synedriums haben Jesus das Gesicht verhüllt, ihn geschlagen und ihm zugerufen: „weissage", so ist hier offenbar zur Unverständlichkeit abgekürzt, was Luk. 22, 64. Matth. 26, 68 steht: „weissage, wer es ist, der dich geschlagen hat"; Matthäus und Lukas können daher ihren Bericht nicht aus Markus haben; und da nun dieser überdieß theils Ausdrücke des Matthäus, theils solche des Lukas gebraucht, kann er den seinigen nur aus ihnen geschöpft haben. Wenn Markus 15, 37 f. sagt, Jesus sei mit einem lauten Schrei verschieden, der Vorhang des Tempels sei zerrissen, und als der wachthabende Centurio sah, „daß er mit solchem Geschrei (nach anderer Lesart kürzer, aber offenbar gleichbedeutend: „daß er so") verschieden war," habe er ausgerufen: dieser Mensch ist wirklich der Sohn Gottes gewesen — wenn Markus dieß sagt, muß wohl jeder Leser sich fragen, wie irgend jemand, und vollends ein römischer Centurio, einen Hingerichteten deßhalb, weil er vor seinem Tode einen lauten Schrei ausstieß, für den Sohn Gottes, den jüdischen Messias, habe halten, wie irgend ein Schriftsteller die Sache so habe motiviren können? Der seltsame Zug wird uns nur dann begreiflich, wenn wir uns erinnern, daß Matthäus 27 50 zwar auch von dem lauten Schrei vor dem Verscheiden und von dem Zerreißen des Tempelvorhanges erzählt, dann aber beifügt: „und die Erde erbebte, und die Felsen spalteten sich, und die Gräber thaten sich auf, und viele Leichname Verstorbener standen auf" u. s. w.; „als aber der Centurio und seine Wache das Erdbeben und die übrigen Vorfälle sahen, fürchteten sie sich und sprachen: dieser ist wirklich der Sohn Gottes gewesen". Hier ist die Aeußerung des Centurio durch die vorangehenden sinnfälligen Wunder genügend motivirt. Markus hat diese Wunder ebenso wie Lukas (wahrscheinlich wegen der Todtenauferstehung, an der ihnen anstößig war, daß sie der des „Erstlings der Todten" vorangehen sollte) weggelassen, aber die Anerkennung Christi durch den Centurio will er nicht missen, und so bleibt ihm, da derselbe das Zerreißen des Tempelvorhanges auch nicht gesehen haben konnte, zu

ihrer Begründung nur der laute Schrei des Sterbenden, das einzige auffallende, was der Centurio bei ihm wahrgenommen hat, übrig. Eine Reihe anderer Beispiele, und namentlich auch solcher, in denen sich der Text des Markus nur als eine Mischung aus denen der zwei anderen Synoptiker erklären läßt, giebt Strauß S. 130 f. Die Auskunft aber, daß Markus in allen diesen Fällen nicht jene, sondern die ihm mit ihnen gemeinsame Grundschrift vor Augen gehabt habe — diese Auskunft hat zwar auch sonst vieles gegen sich; ganz besonders unzulässig erscheint sie jedoch bei den Stellen, in welchen heterogene, in unsern Texten an Matthäus und Lukas vertheilte, Züge und Ausdrucksweisen bei Markus verknüpft sind. Wenn dieser z. B. in einem der obenangeführten Fälle das, was Matthäus und Lukas nur an einer, und zwar an der allein passenden Stelle, über die Bestimmung der Apostel sagen, an zwei Stellen (3, 14 und 6, 7) bringt, und wenn er in Bezug auf einen Theil dieser Bestimmung, das Teufelaustreiben, das einemal mit Lukas 9, 1 von Dämonen, das anderemal mit Matthäus 10, 1 von „unreinen Geistern“ redet, so ist doch beides gleich unwahrscheinlich: daß die „Grundschrift“ diese Stelle ebenfalls an beiden Orten gehabt, und daß sie an einem für die Sache zwei Bezeichnungen gegeben haben sollte, von denen Matthäus die eine, Lukas die andere ihr entnommen hätte; in diesem Falle hat vielmehr Markus ganz augenscheinlich die zwei anderen Synoptiker benutzt: er hat die Angabe über die Bestimmung der Apostel zum Krankenheilen und Teufelaustreiben, welche jene erst an einer späteren Stelle haben, nur deßhalb an die frühere (3, 14 vor die Bergpredigt) vorgerückt, weil er dem Apostelverzeichniß mit Lukas (bei dem dieß durch die ganze Anlage seiner Schrift motivirt ist), diesen Ort anwies, mit dem Apostelverzeichniß aber bei Matthäus jene Angabe verknüpft fand; und da er dieselbe in Folge davon c. 6, 7 noch einmal wiederholen mußte, wählte er für die letztere Stelle den Ausdruck des Matthäus, während ihm in der ersteren mit dem des Lukas der des Matthäus sich gemischt hat. Wenn Markus, bei seiner großen Vorliebe für Teufelaustreibungen, zwar mehr derartige Wunder erzählt, als Matthäus, und auch mehr, als Lukas, aber kein einziges, welches sich nicht entweder bei Matthäus oder bei

Lukas fände, so läßt sich nicht annehmen, daß diese ihre Erzählungen unabhängig von einander aus Markus (oder seiner Grundschrift) entlehnt haben: denn was hätte in diesem Fall den Matthäus veranlassen sollen, nur solche wegzulassen, welche Lukas, und den Lukas, nur solche wegzulassen, welche Matthäus aufnahm? ebensowenig aber, daß der eine von ihnen außer Markus (bzw. dem Urmarkus) auch noch den andern benützt, und nun absichtlich diejenigen Dämonenaustreibungen des Markus, welche jener nicht gab, nachgeholt hätte: denn warum hätte dieser, wenn es ihm um Vollständigkeit in solchen Wundern zu thun war, andere, die seine beiden Vorgänger brachten, die also noch besser beglaubigt waren, übergangen, oder wenn es ihm nur um Ergänzung der früheren Darstellungen zu thun war, solche, die er bei beiden vorfand, wiederholt? Der Thatbestand erklärt sich vielmehr nur durch die Voraussetzung, Markus habe den Matthäus und Lukas vor sich gehabt, und aus beiden das, was ihm zusagte, ausgewählt. Aehnlich verhält es sich aber auch in den übrigen Fällen. Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus und Lukas wird trotz allem Scharfsinn, der neuerdings zur Begründung der entgegengesetzten Annahme aufgeboten worden ist, doch immer wieder das letzte Ergebniß der Kritik bleiben.*) Da aber Markus neben ihnen ohne Zweifel auch noch andere Evangelienschriften, oder wenigstens Eine solche gebraucht hat, und da ebenso Lukas, wie er uns selbst sagt, nicht blos Einen, sondern mehrere Vorgänger vor sich hatte, so ist es immerhin möglich, daß jeder derselben in einzelnen Fällen die ursprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten hat als die anderen; wie es sich aber damit verhält, dieß kann immer nur nach inneren Merkmalen, aus der Beschaffenheit der betreffenden Angaben, entschieden werden.

Sehen wir nun von hier aus auf Renan zurück, so ist er mit dem oben dargelegten Standpunkte zunächst in der Ueberzeugung einverstanden, die Urquelle der evangelischen Geschichte sei die mündliche Ueberlieferung, und lange Zeit sei neben dieser den schriftlichen

---

*) Eingehender habe ich einige der obenberührten Punkte in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissensch. Theol. VIII, 3. 4 erörtert.

Aufzeichnungen kein solcher Werth beigelegt worden, daß man Bedenken getragen hätte, sie aus der Tradition oder aus einander zu ergänzen und umzuarbeiten. Die ältesten Spuren von Evangelienschriften findet ferner auch Renan in den Angaben des Papias über die Spruchsammlung des Matthäus und die Denkwürdigkeiten des Markus. Aus diesen zwei Quellen sind, wie er glaubt, unsere zwei ersten Evangelien zusammengearbeitet; von ihnen zeichnet sich Matthäus dadurch aus, daß er die Aussprüche Jesu am meisten in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten hat, wogegen Markus (welcher Renan, wie unsern deutschen Lobrednern dieses Evangelisten, besonders durch seine — unserer Meinung nach ganz und gar gemachte — Anschaulichkeit imponirt) in den Erzählungen der ältesten, von Petrus und anderen Augenzeugen ausgehenden, Ueberlieferung am nächsten geblieben sein soll. Weit geringer ist die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Lukas: sein Evangelium ist bereits eine Darstellung aus zweiter oder genauer gezählt aus dritter Hand, ein Werk der schriftstellerischen Kunst, welches zwar vergleichungsweise den größten Reiz hat, welches aber von dem kritischen Geschichtschreiber doch nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. In Renan's Bemerkungen über den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums findet sich manche feine und treffende Wahrnehmung; wenn er aber freilich der Meinung ist, der Verfasser desselben sei durch die Apostelgeschichte als Begleiter des Paulus beglaubigt, so ist vielmehr zu sagen, die Apostelgeschichte stelle ganz außer Zweifel, daß er ein solcher zwar sein *will*, aber nicht *ist*; und wenn er diesen vermeintlichen Begleiter des Paulus zugleich zum „exaltirten Ebjoniten" und gesetzesfrommen Juden macht, so traut man seinen Augen kaum, solches gerade über den Pauliner behauptet zu sehen, man sieht aber auch, daß der Verfasser von der eigentlichen Tendenz des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte keine Ahnung hat, und mit den Untersuchungen, welche diese Frage in Deutschland, wenigstens in der Hauptsache, schon längst erledigt haben, vollkommen unbekannt geblieben ist.

In noch viel höherem Grade gilt dieß aber von seinen Vorstellungen über das vierte Evangelium. Keine andere Frage der Evangelienkritik ist für die Auffassung der evangelischen Geschichte so

wichtig wie diese. Aber gerade über diese Grundfrage bleibt Renan so auffallend im unklaren, daß seine Antwort auf dieselbe vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus nur als ein auffallender Rückschritt bezeichnet werden kann. Mit der deutschen Kritik der letzten zwanzig Jahre und ihren Ergebnissen über Johannes, wie es scheint, ganz unbekannt, greift er zu einer Annahme, die sich in ihrer widerspruchsvollen Halbheit bei uns längst überlebt hat. Einestheils kann er sich nicht verbergen, daß Papias von einem Evangelium des Johannes nichts gewußt haben kann; und was den Inhalt dieses Evangeliums anbelangt, so gereichen ihm nicht allein die „abstrakten metaphysischen Vorlesungen" des johanneischen Christus zum unüberwindlichen Anstoß, sondern er findet auch, daß an einzelnen Punkten der Erzähler, um besonderer Zwecke willen, die Geschichte wissentlich gefälscht habe. Andererseits glaubt er doch, daß nicht allein die Späteren, wie Tatian und Irenäus, sondern auch schon Justin, unser viertes Evangelium gekannt und gebraucht haben (wovon in Betreff Justin's freilich genau das Gegentheil richtig ist); und während er seine Reden allerdings nicht für geschichtlich zu halten weiß, urtheilt er über die erzählenden Stücke, sie seien großentheils so genau, daß sich der Augenzeuge nicht verkennen lasse, und der Gang des Lebens Jesu im ganzen sei bei Johannes viel schärfer und befriedigender gezeichnet als bei den Synoptikern. So kommt er denn schließlich zu dem Ergebnisse, das vierte Evangelium sei wahrscheinlich auf Grund der Erinnerungen, welche Johannes im Alter schriftlich niedergelegt hatte, von einem seiner Schüler verfaßt und mit jenen Redestücken bereichert worden, die dem Geiste wie der Sprache des synoptischen Christus so wenig entsprechen. Doch will er auch, bezeichnend genug, die Möglichkeit nicht ausschließen, daß der Apostel selbst, in der letzten Zeit seines Lebens einer theosophischen Mystik ergeben, seinem Meister diese Reden geliehen habe. Wie dem aber sein möge: jedenfalls soll das Evangelium in der Mehrzahl seiner Geschichtserzählungen ebenso glaubwürdig, wie in seinen Berichten über die Reden Jesu unzuverlässig sein. Eine ähnliche Theilung dieses Evangeliums ist in Deutschland ehedem, bald nach dem ersten Erscheinen von Strauß' Leben Jesu, auch versucht worden, sie ist aber so unglücklich abgelaufen, daß sie jeden

Nachfolger hätte abschrecken müssen, den gleichen Weg zu betreten; und sie ist zur vollkommenen wissenschaftlichen Unmöglichkeit geworden, seit Baur siegreich gezeigt hat, daß gerade dieses Evangelium mehr, als irgend ein anderes, ein Werk aus Einem Guß ist, daß eine und dieselbe Idee in ihm das einzelste wie das ganze beherrscht, daß seine Erzählungen nichts anderes sind, als die historischen Illustrationen seiner Reden, und daß man immer nur die Wahl hat, das ganze, wie es ist, als johanneisch anzunehmen, oder das ganze einem anderen und weit späteren zuzuweisen. Aber Renan scheint nicht allein von dieser grundlegenden Untersuchung und von allen weiteren Verhandlungen, welche sich an sie anknüpften, nichts zu wissen, sondern er verhält sich überhaupt zu den johanneischen Erzählungen so unkritisch, daß er selbst durch solches, dessen Ungeschichtlichkeit schon Strauß in seinem ersten „Leben Jesu" zur Evidenz erhoben hat, sich in dem Glauben an seine Hypothese nicht stören läßt, und daß Züge, bei denen die schriftstellerische Erfindung so handgreiflich ist, wie bei dem ungenähten Rock Christi, ihm geradezu als Beweis für die Augenzeugenschaft des Erzählers dienen müssen.

Welche Folgen sich aber daraus für seine Geschichtsdarstellung ergeben haben, dieß wird sich zeigen, wenn wir uns von den Quellen der evangelischen Geschichte zu dieser selbst wenden.

Bei der Bearbeitung der evangelischen Geschichte kann man einen doppelten Weg einschlagen. Man kann von den einzelnen Erzählungen, so wie sie uns vorliegen, ausgehen, um durch die Kritik derselben, durch Entfernung ihrer unhistorischen Bestandtheile, den geschichtlichen Rest auszuscheiden; oder man kann umgekehrt mit der Darstellung des muthmaßlichen geschichtlichen Verlaufes, so weit er sich noch ausmitteln läßt, beginnen, und von hier aus zeigen, wie und aus welchen Gründen sich im Fortgange der Zeit an diesen historischen Kern die mancherlei unhistorischen Angaben angesetzt haben. Das erstere Verfahren, welches wir ein analytisches nennen können, hatte Strauß in seinem ersten Leben Jesu befolgt; dem zweiten, synthetischen, giebt er dießmal den Vorzug: von den zwei Büchern, in die er, nach der ausführlichen Einleitung, eine Darstellung vertheilt hat, behandelt das erste „das Leben Jesu

im geschichtlichen Umrisse," das zweite „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung". Er hat sich dadurch allerdings des Vortheils begeben, seine Ergebnisse durch jene allseitige, ihren Stoff bis in seine feinsten Verzweigungen zergliedernde Kritik der evangelischen Berichte und ihrer vielgestaltigen Auslegungen zu begründen, in welcher die Hauptstärke seines früheren Werkes liegt. Aber er durfte dieß um so eher, da er dieser Anforderung schon in jenem so glänzend genügt hatte, und da er immerhin auch in das neue Werk von den kritischen Ausführungen so viel aufgenommen hat, als sich mit seiner populäreren Bestimmung vertrug. Und durch die Selbstbeschränkung nach dieser Seite gewinnt er auf der anderen die Möglichkeit, jetzt zu leisten, was er früher nicht hatte leisten können, und theils von der wirklichen Geschichte und der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ein zusammenhängendes Bild zu entwerfen, theils die Entstehung der evangelischen Berichte weit vollständiger und genauer, als früher, zu erklären. Für uns ist hier die erste von diesen Untersuchungen, die Frage nach der Geschichte und dem Charakter Jesu, die Hauptsache, und eben diese Frage wird uns auch durch die Parallele zwischen Strauß und Renan vorzugsweise nahe gelegt, denn für die Erklärung des ungeschichtlichen in den evangelischen Erzählungen hat der letztere im ganzen nur wenig gethan. Auch hier werde ich mich aber auf die Hauptpunkte beschränken müssen.

Fragen wir nun zunächst, wie Jesus das wurde, was er gewesen ist, so müssen wir freilich bei ihm wie bei so vielen von den größten Wohlthätern und Heroen der Menschheit den gänzlichen Mangel an beglaubigten Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse und seine Bildungsgeschichte beklagen. Von den ersteren wissen wir kaum mehr, als daß er aus Nazareth gebürtig war, daß sein Vater Joseph, seine Mutter Maria hieß, daß der erstere das Gewerbe eines Zimmermanns trieb, welches er wahrscheinlich selbst auch erlernt und betrieben hatte; von der zweiten wissen wir nicht einmal so viel, sondern bis auf Jesu erstes Hervortreten im Verkehr mit dem Täufer Johannes überhaupt nichts. Wir sind daher zur Ausfüllung dieser Lücke ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Sehen wir nun, welche Richtung diese Vermuthun-

gen bei unsern beiden Kritikern nehmen, so ist es bezeichnend genug, daß bei Renan die persönlichen, bei Strauß die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse in den Vordergrund treten. Jener beginnt zwar auch mit einer kurzen Schilderung der jüdischen Zustände in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten; aber noch viel mehr liegt ihm doch daran, seinen Lesern eine Vorstellung von den nächsten Umgebungen Jesu und den Umständen zu verschaffen, unter denen er heranwuchs. Er spricht von Nazareth und seiner anmuthigen Umgegend; von der jüdischen Weise des Unterrichts, die von der unsrigen weit abliegend auch dem ungelehrten eine verhältnißmäßig hohe Geistesbildung möglich machte; von dem Einflusse, welchen auf einen von der griechischen Wissenschaft durchaus unberührten, ohne eine Ahnung von dem politischen Weltzustande gebliebenen jungen Mann aus dem jüdischen Volke die heiligen Schriften dieses Volkes, besonders die dichterischen und prophetischen, die Sittensprüche eines Hillel und anderer Rabbinen, der Geist einer wundergläubigen, supranaturalistischen Weltansicht haben mußte; von der Entwicklung der messianischen Ideen und der Gährung, welche dadurch in den Gemüthern hervorgebracht wurde; von dem Gegensatze, der zwischen Galiläa und Judäa, wie in dem Charakter der Landschaft, so auch in dem des religiösen und geselligen Lebens stattfand. Seine Ausführungen hierüber sind auch ganz ansprechend und geeignet, uns von den Verhältnissen, unter denen Jesus aufwuchs, eine lebendigere Anschauung zu geben. Das läßt sich aber freilich, wenn man näher zusieht, nicht verkennen, daß schon hier die Phantasie des Geschichtschreibers mehr als Einen Zug in sein Bild eingetragen hat, dessen Geschichtlichkeit schwerlich zu erweisen ist; daß er der entzückenden Natur Galiläa's, die er selbst überdieß lange nicht so reich und so freundlich fand, wie sie ehedem gewesen sein soll, für die Charakterbildung Jesu eine ganz übermäßige und durch keine bestimmten Anzeichen zu bewährende Bedeutung giebt, daß auch von seiner Lobrede auf die heitere Harmlosigkeit, die idyllischen Zustände der galiläischen Bevölkerung ziemlich viel abzuziehen sein wird, wenn wir uns erinnern, wie gerade diese Provinz der Schauplatz blutiger Empörungen gegen die Römer, das Vaterland Judas des Gauloniters, ein Hauptsitz des jüdischen Zelotenthums

und des religiös-politischen Räuberwesens war; daß es mit den Festreisen nach Jerusalem, welche Jesus von Kindheit an fast jedes Jahr mitgemacht haben soll, und mit der Wirkung, die Renan ihnen zuschreibt, sich schwerlich genau so verhalten hat, denn die Erzählung des Lukas 2, 41 ff. ist von Strauß nicht ohne Grund bezweifelt worden, und bei seiner allein unbestreitbaren letzten Anwesenheit in Jerusalem gewinnt es den Anschein, als ob ihm der Tempel und das Volkstreiben darin etwas ganz neues wäre (Matth. 21, 12. 24, 1 parall.). Wenn vollends Renan das Ergebniß seiner Betrachtungen über die religiöse Entwicklung Jesu in die Worte zusammenfaßt: un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée appelés á ses festins, les fondateurs du royaume du ciel comme un cortége de paranymphes: voilà ce que la Galilée a osé, ce qu'elle a fait accepter, so entspricht dieß zwar ganz seiner Neigung, aus den Anfängen des Christenthums eine galiläische Idylle zu machen, aber jeder sieht auch, daß damit das große, ernste und weltumwälzende in dem Charakter dieser Religion und ihres Stifters mit Phrasen verhüllt wird, die um so geringeren Werth haben, da das Bild von dem Hochzeitmahle des Messias, welches auch der ungeschichtlichen Erzählung über die Hochzeit in Kana zu Grunde liegt, nicht einmal etwas eigenthümlich christliches ist, und, wie schon die Apokalypse beweist, mit der vollen Gluth eines ächt jüdischen Rachegeistes recht gut zusammen bestehen kann.

Viel weniger weiß uns Strauß von der Bildungsgeschichte Jesu zu erzählen. Auch er nimmt an, daß derselbe einen gelehrten Unterricht, selbst im Sinne des damaligen Judenthums, nicht genossen habe, und er beruft sich dafür auf die Frische und Ursprünglichkeit seiner Lehre und Lehrart und auf die Abwesenheit jenes Schulgeschmackes, der doch sogar bei dem geistvollen Heidenapostel noch so merklich sei. Er erinnert ferner daran, daß in Galiläa, dessen Bevölkerung stark mit Heiden versetzt und von den glaubensstolzen Judäern durch Samaria getrennt war, die Umstände einer freieren religiösen Richtung günstig waren. Aber weiter wagt er die Vermuthung, der keine bestimmteren geschichtlichen Spuren zur Seite stehen, nicht zu treiben, und so begnügt er sich mit der Bemerkung, daß Jesus (ähnlich wie Sokrates, können wir beifügen,

der ja auch ein Handwerker war und keine gelehrte Kenntniß der Philosophie besaß, deren Reformator er werden sollte) die Hülfsmittel, deren er für die Entwicklung seiner inneren Begabung bedurfte, in dem fleißigen Studium des alten Testaments und in dem freien geselligen Verkehr auch mit den Gelehrten seines Volkes insbesondere mit den Angehörigen der drei herrschenden Schulen, gefunden habe. Dafür giebt er uns aber nicht allein über den Entwicklungsgang des Judenthums eine viel eingehendere Uebersicht als Renan, und er faßt hiebei namentlich die bei den Propheten hervortretenden Ansätze zu einer Vergeistigung der Religion, die Ausbildung und Umgestaltung der messianischen Idee, die jüdischen Sekten des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in's Auge; sondern er ergänzt auch diese Untersuchung, nach Baur's Vorgang, durch eine höchst lichtvolle, alle wesentlichen Punkte klar und treffend hervorhebende Darstellung der Beiträge, welche der griechische Geist durch seine wissenschaftliche und sittlich-religiöse Entwicklung, das römische Weltreich und der praktische Sinn des römischen Volkes für die Vorbereitung des Christenthum geliefert haben; und ich muß dieser Auseinandersetzung einen um so größeren Werth beilegen je entschiedener ich fortwährend an der Ueberzeugung festhalte, daß nicht allein die thatsächliche Umgestaltung der Verhältnisse durch die römische Weltherrschaft, sondern auch der Gang und die Verbreitung der griechischen Geistesbildung an der Entstehung der christlichen Religion einen weit größeren Antheil gehabt hat, als man gewöhnlich annimmt. Gerade bei dem Stifter des Christenthums läßt sich dieß aber freilich am schwersten nachweisen. Daß die hellenische Philosophie und die ganze hellenische Denkweise seit dem Auftreten der ältesten christlichen Alexandriner und der Gnosis auf die theologischen Vorstellungen und die sittlichen Anschauungen der Christen einen maaßgebenden Einfluß gewonnen hat, dieß freilich ist augenscheinlich. Auch bei Paulus, dessen Vaterstadt Tarsus ein berühmter Sitz griechischer, namentlich stoischer Philosophie war, den seine rabbinischen Studien wenigstens auf dem Wege der Bestreitung mit fremden Elementen in Berührung bringen konnten, dessen Lehrer Gamaliel seine Kenntniß des Griechischen zum Vorwurf gemacht wurde, der seit seiner Bekehrung fast ganz außerhalb Palästina's,

in der Griechenstadt Antiochia, in Ephesus, Korinth u. s. w. gelebt hat — auch bei ihm würden wir uns weniger wundern können, wenn es sich zeigen sollte, daß ihm manche Ideen mittelbar oder unmittelbar aus derselben Quelle zugeflossen seien, aus der ein Philo und andere in jener Zeit so reichlich geschöpft haben. Aber wer soll es wahrscheinlich finden, daß dieselbe auch dem ungelehrten Galiläer, dem Autodidakten aus Nazareth, offen stand, bei dem uns keine einzige sichere Spur zu der Vermuthung berechtigt, er sei der griechischen Sprache kundig gewesen oder mit hellenisch gebildeten in Verbindung gestanden? Allein wenn man sich die Verhältnisse klar macht, um die es sich hier handelt, so wird man die Sache doch weniger undenkbar finden müssen, als sie beim ersten Anblick scheinen könnte. Die Frage ist ja nicht die, ob Jesus selbst mit dem Griechenthum in unmittelbare Berührung kam — dieß ist freilich höchst unwahrscheinlich —, sondern ob manche von den Gedanken, welche die griechische Philosophie zuerst in Umlauf gesetzt hat, nach Palästina übergehen und sich in den Kreisen einbürgern konnten, welche dem Stifter des Christenthums die Bildungsstoffe lieferten, deren er, wie jeder Mensch, gerade zur Entwicklung seiner schöpferischen Eigenthümlichkeit nicht entbehren konnte. Diese Möglichkeit wird man aber nicht ohne weiteres verneinen können, wenn man bedenkt, daß jene Gedanken in der griechischen Welt schon seit Jahrhunderten auf's nachhaltigste gewirkt hatten, daß man ihnen auch abgelöst von ihrer Schulform und ihrem systematischen Zusammenhang allenthalben begegnete, bei den Rednern und Dichtern, wie bei den Philosophen, im täglichen Leben, wie in der Schule und der Literatur; daß ferner das jüdische Volk außerhalb Palästina's, in Syrien, Kleinasien und vor allem in Aegypten, gleichfalls seit Jahrhunderten in die folgenreichste Wechselwirkung mit dem griechischen Geiste getreten war, und daß die Palästinenser gegen die Ideen, welche ihre auswärtigen Stammesgenossen in sich aufgenommen hatten, bei dem lebhaften, durch die Geschäftsverbindungen und die religiösen Nationalfeste genährten Verkehre mit denselben, sich unmöglich absperren konnten; daß der Einfluß des griechischen Wesens, welcher unter den Seleuciden schon vor dem gewaltsamen Hellenisirungsversuche des Antiochus Epiphanes in ge-

räuschloserer Weise lange Zeit fortgedauert zu haben scheint, auch durch die makkabäische Reaktion schwerlich so völlig beseitigt werden konnte, und daß ein sprechendes Denkmal und ein höchst wirksamer Vermittler dieses Einflusses sich in den Sekten der Essener und Therapeuten noch lange in die christliche Zeit herab erhalten hat. Daß nämlich der entscheidende Anstoß zu der Entstehung des Essäismus, welche nach Josephus gerade in die Makkabäerzeit fällt, vom Hellenismus und näher von dem orphisch-pythagoreischen Religionswesen ausgieng, dieß wird trotz aller neueren Bestreitung fortwährend als ein vollkommen gesichertes Ergebniß festzuhalten sein, da die drei Partheien der Neupythagoreer, der Essäer und der Ebjoniten im ganzen und großen, wie in den individuellsten und zufälligsten Zügen, eine Verwandtschaft zeigen, welche uns geradezu berechtigt, sie als den griechischen, den jüdischen und den christlichen Zweig eines und desselben Stammes, des späteren Pythagoreismus, zu bezeichnen. Wüßten wir daher auch gar nichts von den Wegen, auf denen griechische Einflüsse in den Bereich des werdenden Christenthums gelangen konnten, so würde doch dieses unser Nichtwissen noch lange kein Grund für uns sein dürfen, einen solchen Zusammenhang zu läugnen; da vielmehr die allgemeinen Verhältnisse jener Zeit durchaus geeignet waren ihn zu begünstigen, und da andererseits die Thatsache vorliegt, daß Ideen, welche auf griechischem Boden schon in der vorchristlichen Zeit mit allem Nachdruck ausgesprochen wurden, zu denen dagegen das auf sich selbst beschränkte Judenthum sich nie erhoben hat, im Christenthume die fruchtbarste Anwendung gefunden haben, so würden wir selbst in jenem Falle kaum umhin können, einen solchen Zusammenhang zu behaupten. Nun steht es aber nicht einmal ganz so schlimm. So wenig uns vielmehr auch über die damaligen geistigen Zustände Palästina's und insbesondere Galiläa's, genaueres bekannt ist, so sehen wir doch, daß das „Galiläa der Heiden" mit seiner gemischten Bevölkerung, mit den halbgriechischen Städten Cäsarea und Ptolemais an der nahen Küste, mit Griechen und griechisch gebildeten selbst in seiner Hauptstadt, auswärtigen Einflüssen in hohem Grade offen stand; und in den Essenern kennen wir eine Parthei, welche von Hause aus mit dem Griechenthum

zusammenhängend vorzugsweise geignet war, den Ideen, die sie von dorther in sich aufgenommen hatte, bei ihren jüdischen Landsleuten Eingang zu verschaffen. Namentlich den letzteren Punkt möchte ich in seiner Bedeutung nicht gering anschlagen. Jesus selbst zwar war gewiß kein Mitglied des Essäervereins, und was der Pragmatismus der Aufklärungsperiode von der geheimen Mitwirkung seiner Ordensbrüder für seine menschenbeglückenden Plane zu erzählen wußte, ist mit Recht längst vergessen. Die unbefangene Heiterkeit seines Wesens steht mit der weltscheuen Zurückhaltung und der ascetischen Strenge, seine hohe Geistesfreiheit mit der Partheibeschränktheit und Geheimnißkrämerei der Essener zu entschieden im Widerspruch, und andererseits scheint die messianische Idee, von der er von Anfang an ausgeht, für jene nur geringe Bedeutung gehabt zu haben. Aber so wenig man im vierzehenten Jahrhundert ein Begarde, oder im siebzehenten ein Quäker zu sein brauchte, um mit diesen Sekten in Berührung zu kommen, ebensowenig brauchte man im ersten dem Essenerorden anzugehören, um von den leitenden Gedanken und der religiösen Eigenthümlichkeit dieses Ordens eine Einwirkung zu erfahren. Die Essener waren, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, ein Verein, dessen Einfluß weit über den engeren Kreis seiner förmlichen Mitglieder hinausgieng und jeden erreichen mußte, welcher sich in dem damaligen Palästina um religiöse Dinge ernstlich bekümmerte. Von welcher außerordentlichen Wichtigkeit war dann aber schon die eine Thatsache, daß man hier eine durch Frömmigkeit hervorragende Gesellschaft vor sich sah, welche den altväterlichen Opferdienst und um seinetwillen den ganzen Tempelkultus verschmähte, welche statt der Opfer Reinheit des Herzens verlangte und die nationale Starrheit des Judenthums durch die ausgedehnteste Menschenliebe überwand! Wie verwandt diese Geistesrichtung dem Christenthum war, sehen wir schon an dem Umfang, in welchem, und der Schnelligkeit, mit welcher sie in die älteste Christengemeinde eindrang; daß aber auch schon der Stifter des Christenthums von ihr berührt war, wird neben dem ganzen Geiste seiner Lehre besonders durch seine demnächst zu besprechende Stellung zum jüdischen Kultus und durch seine Aussprüche über den

Eid und die Ehe wahrscheinlich, die unverkennbar an essenisches anklingen.*)

Mit der eben besprochenen Frage hängt auch die Untersuchung über das Verhältniß Jesu zu dem Täufer Johannes zusammen. Daß nun die evangelischen Berichte hierüber großentheils ungeschichtliche und blos aus dogmatischen Voraussetzungen entsprungene Angaben enthalten, steht außer Zweifel; doch nehmen unsere beiden Kritiker mit Recht an, diesen Angaben liege wenigstens die Thatsache zu Grunde, daß Johannes von Jesus aufgesucht wurde und ihm seine Taufe ertheilte. Wenn jedoch Renan beifügt, dieß sei erst geschehen, nachdem Jesus schon selbständig als Lehrer aufgetreten war und eine kleine Schule um sich versammelt hatte, so hat er sich durch einige jener ungeschichtlichen Züge und namentlich durch das vierte Evangelium irre führen lassen, dessen Darstellung hier gerade ganz unverkennbar durch die Absicht bestimmt wird, die höhere Natur und Würde Jesu durch die bewundernde Anerkennung und freiwillige Unterordnung des Täufers zu heben; wozu dann überdieß noch eine unrichtige Erklärung der Worte Joh. 3, 22 gekommen zu sein scheint. Was aber für uns die Hauptsache wäre, über den Einfluß etwas zu erfahren, den Johannes auf Jesus ausgeübt hat, darüber geben uns die evangelischen Berichte, welche an einen solchen Einfluß ihrem ganzen Standpunkte nach gar nicht denken, leider keinen Aufschluß; und so beschränkt sich Strauß in dieser Beziehung auf einige allgemeine Vermuthungen. Er findet es wahrscheinlich, daß Jesus den Umgang eines so bedeutenden Mannes sich nicht blos vorübergehend zunutzegemacht habe, daß er neben der sittlichen Anregung, die von ihm ausgieng, auch für seinen Beruf als Volkslehrer manches von ihm gelernt habe, daneben aber zugleich immer mehr auch des Unterschiedes seiner Weise von der des Täufers sich bewußt geworden sei. Für seine Ankündigung des Reichs Gottes ohnedem mußte er, wenn er überhaupt in einem Schülerverhältniß zu Johannes stand, von diesem den bedeutendsten Anstoß erhalten; auch die Beziehung zum Essäismus, welche wir oben vermuthet haben, könnte durch den Propheten, dessen Taufe

*) M. vgl. zu dem obigen auch S. 70 ff.

mit den essenischen Lustrationen große Aehnlichkeit hat, und der wie die Essener die Vorrechte der Abrahamssöhne gegen die sittlichen Leistungen zurückstellt, mit vermittelt sein; und wenn es bei Matthäus Pharisäer und Sadducäer sind, welche der Täufer ein Otterngezücht nennt, so würde dieses Urtheil über die herrschenden Partheien zu der Schärfe der antipharisäischen Reden Jesu auf's beste passen. Renan's Annahme dagegen, daß Jesus den Taufritus von Johannes angenommen habe, kann nur das zweifelhafte Zeugniß des vierten Evangeliums für sich anführen; das richtigere hat ohne Zweifel Strauß, wenn er, auf die Darstellung der Synoptiker und das eigene halbe Zugeständniß des Johannes gestützt, glaubt, die Christengemeinde habe sich den Taufgebrauch erst nach dem Tode ihres Stifters angeeignet und denselben dann, wie so manches spätere, auf eine Verordnung desselben (die aber doch erst dem Auferstandenen in den Mund gelegt wird) zurückgeführt. Indessen ist hier alles so unsicher, daß man über mehr oder minder wahrscheinliche Muthmaßungen nicht hinauskommen wird, und wenn die Annahme, daß Johannes als Vorgänger Jesu auf die Entwicklung seiner Ueberzeugungen einen erheblichen Einfluß gehabt habe, sich allerdings in mancher Beziehung empfiehlt, so kann man doch andererseits auch die Möglichkeit nicht leugnen, daß Jesus mit dem Täufer nur vorübergehend und erst zu einer Zeit in Berührung kam, als er seinen eigenen Standpunkt schon gewonnen hatte.

Wie aber auch der Stifter unserer Religion das *geworden* sein mag, was er war, noch viel wichtiger ist für uns die Frage, was er *gewesen* ist, was für eine Persönlichkeit es war, von der diese weltgeschichtliche Wirkung ausgieng, worin das neue und eigenthümliche lag, welches er in den Glauben und das Leben der Menschen eingeführt hat. Und hierüber sind wir glücklicher Weise denn doch viel vollständiger unterrichtet, als über den Gang und die näheren Umstände seiner inneren Entwicklung. Denn so gewiß auch die längeren Reden, wie sie besonders Matthäus giebt, als schriftstellerische Compositionen zu betrachten sind, so unverkennbar sind doch in dieselben jene kurzen Kernsprüche und Lehrerzählungen verwoben, welche auch die mündliche Ueberlieferung längere Zeit wesentlich treu bewahren konnte; und so manches die Folgezeit, ihren dogma-

tischen Vorstellungen und Bedürfnissen gemäß, zu dem echten Grundstock derselben hinzugethan oder darin umgeändert haben mag, so tragen doch gerade die wichtigsten und bezeichnendsten ein so unverkennbares Gepräge frischer, lebendiger Eigenthümlichkeit, sie gehen über alles, was wir sonst im damaligen Judenthume finden, und was von der jüdischen und judenchristlichen Messiasvorstellung aus Jesus in den Mund gelegt werden konnte, so weit hinaus, sie weisen so übereinstimmend auf einen und denselben Mittelpunkt einer neuen Weltanschauung und einer in ihrer Art einzigen Persönlichkeit hin, daß wir zwar über vieles einzelne im Zweifel sein können, aber des Gesammtbildes, das aus allen diesen einzelnen Zügen sich ergiebt, gerade durch ihre ungesuchte Uebereinstimmung in der Hauptsache sicher sind.

Versuchen wir es nun, von diesem Bilde zunächst den Grundriß zu entwerfen, über das religiöse Bewußtsein Jesu, vorerst noch abgesehen von seiner näheren nationalen und theokratischen Bestimmtheit, eine Anschauung zu gewinnen, so fällt uns sofort ein Zug von durchgreifender Wichtigkeit in's Auge: jenes eigenthümlich innige Verhältniß, in das Jesus sich selbst zu Gott setzt, und das er durch die stehende Bezeichnung Gottes als seines Vaters ausdrückt. Mit Recht sind daher auch die beiden Bearbeiter des Lebens Jesu davon ausgegangen. Die eigentliche Quelle seiner Stärke, sagt Renan (S. 73 ff.), war ein hoher Begriff der Gottheit, welchen er nicht dem Judenthume zu verdanken hatte, welcher vielmehr durchaus eine Schöpfung seiner eigenen großen Seele zu sein scheint. Er fühlt Gott in sich selbst, er trägt ihn in sich, er verkündigt daher nicht eine Lehre, er verkündigt sich selbst, und er verkündigt ebendamit Gott als den Vater aller Menschen und das Reich Gottes, unter dem er, wie Renan glaubt, ursprünglich nicht ein äußeres messianisches Reich, sondern die Herrschaft der wahren Frömmigkeit verstand; und hieran knüpft sich jene Moral, welche besonders in der Bergrede sich ausspricht. Eigentlich neue Grundsätze hat diese Moral zwar, wie Renan sagt, nicht aufgestellt, aber die reinsten von den bis dahin aufgestellten erhielten in ihr durch die Person dessen, der sie vortrug, durch den liebenswürdigen Charakter des neuen Rabbi, seine anmuthige Erscheinung, seine bezaubernde Gestalt eine „Poesie,"

die ihnen eine ganz neue eindringliche Kraft gab. Das letztere ist nun freilich schief genug; hätte Jesus wirklich seiner Zeit nichts neues zu sagen gewußt, so würden keine persönlichen Vorzüge ausgereicht haben, ihm seine Bedeutung zu geben; davon nicht zu reden, daß Renan's mehr an einen Romanhelden erinnernde Vermuthungen über sein Aeußeres durchaus willkührlich und zur Erklärung seines Erfolges ganz entbehrlich sind; Sokrates wenigstens, der in seiner Zeit eine ähnliche Anziehungskraft auf die Menschen ausübte, hat sich unter seinen Landsleuten gerade durch Häßlichkeit ausgezeichnet. Aber was Renan über die religiöse Grundanschauung Jesu bemerkt, trifft ohne Zweifel den Mittelpunkt unserer Frage. Genauer hat Strauß dieselbe untersucht. Von der Sittenlehre der Bergpredigt ausgehend, zeigt er, wie diese selbst in der religiösen Vorschrift (Matth. 5, 45) ausmünde, ein Sohn des Gottes zu werden, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute; und er erkennt eben hierin einen Grundzug der Frömmigkeit Jesu: „als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater," den er eben deßhalb am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Daß er aber diese Anschauung, welche das alte Testament kaum vereinzelt anstreift, zur Grundanschauung für das Verhältniß Gottes zum Menschen machte, „dieß konnte er nur aus sich selber nehmen, es konnte nur Folge davon sein, daß jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt war." „Er dachte sich Gott in moralischer Hinsicht so, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und kräftigte hinwiederum an diesem Ideal sein religiöses Leben. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Bewußtsein lebte, war eben jene alles umfassende, auch das böse nur durch gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug." Wie dann hieraus einerseits die Forderung, vollkommen zu sein wie Gott, die Forderung jener vollkommenen Gerechtigkeit, mit der Jesus der Aeußerlichkeit des mosaischen Gesetzes gegenübertrat, andererseits der Grundsatz der umfassendsten, schranken- und rückhaltlosesten Menschenliebe, die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen vor Gott und der gleichen

Verpflichtung gegen alle hervorgieng, wie für Jesus selbst aus dieser allgemeinen Menschenliebe und aus dem Gefühle seiner Einigung mit der Gottheit eine innere Heiterkeit entsprang, die ihn über alle äußeren Entbehrungen, Sorgen und Wünsche hinaushob, will ich hier nur kurz andeuten; die Beweise sind in Aussprüchen, deren Aechtheit sich nicht bezweifeln läßt, jedem zur Hand. Fragen wir aber, wie diese harmonische Gemüthsverfassung in ihm zu Stande kam, so bemerkt Strauß (S. 208) sehr richtig, es lasse sich nicht annehmen, daß derselben schwere innere Kämpfe vorangegangen seien; denn in allen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, wie Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und es hafte ihnen lebenslänglich etwas hartes, herbes, düsteres an, wovon sich bei Jesus keine Spur finde. Er erscheine als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte. Daß er damit einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit einer fortwährenden sittlichen Arbeit an sich selbst nicht ausschließen und das Dogma von der Unsündlichkeit Christi als solches nicht gutheißen wolle, versteht sich bei ihm von selbst; und mit Grund hat er in dieser Beziehung schon aus Anlaß der Taufe durch Johannes daran erinnert, daß auch der beste und reinste Mensch sich immer noch mancher Fehler, mancher Lässigkeit oder Uebereilung anzuklagen habe, und daß gerade mit der sittlichen Vervollkommnung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leichteste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärfe. Wird aber neben der allgemeinen Erfahrung und neben dem Schlusse aus den Bedingungen unserer sittlichen Entwickelung auch noch ein besonderer geschichtlicher Beweis verlangt, so verweist Strauß theils auf die Taufe im Jordan, die doch immer ein Akt der Buße war, theils auf das Wort Jesu, worin er die Bezeichnung „gut" ablehnt, weil sie nur Gott zukomme; und ebenso hätte er an die Bitten: „vergieb uns unsere Schulden" und „führe uns nicht in Versuchung" erinnern können, die ein solcher, welcher sich über die menschliche Schwachheit in sittlicher Beziehung unbedingt erhaben fühlt, wie mir scheint, weder in eigenem

Namen aussprechen, noch auch nur andern mit jener vollen persönlichen Betheiligung, die beim betenden vorauszusetzen ist, hätte vorsprechen können.

Daß nun der Standpunkt des religiösen Lebens, welchen wir Jesus zuzuschreiben geschichtlich berechtigt sind, nicht allein mit der damals herrschenden rabbinisch-pharisäischen Auffassung des Mosaismus, sondern auch mit der ursprünglichen Richtung desselben in einem tiefinnerlichen Gegensatze stand, ist leicht zu sehen. Eine andere Frage ist es, wie klar Jesus selbst sich dieses Gegensatzes bewußt war, und wie bestimmt er sich darüber aussprach. Unsere Evangelien enthalten hierüber, auch abgesehen von dem vierten, verschiedene und theilweise unvereinbare Angaben; das Verhältniß und die Glaubwürdigkeit derselben hat Strauß S. 209 ff. mit gewohnter Umsicht erörtert, und sein Ergebniß ist, daß Jesus in die Neuheit seines Princips und die Unverträglichkeit desselben mit dem alten jüdischen Wesen eine viel deutlichere Einsicht gehabt habe, als sie seine persönlichen Schüler ohne Ausnahme jemals erlangten. Er beruft sich hiefür auf sein Verhalten zur Sabbathsfeier, zum Fasten, zu dem Ehescheidungsgesetz; auf die Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel, welche einen Angriff auf das ganze Opferwesen in sich schließt, und einen Widerwillen gegen die Aeußerlichkeit dieser Gottesverehrung erkennen läßt; auf den Ausspruch über das Abbrechen des Tempels, von dem er mit Grund vermuthet, daß Jesus denselben wirklich gethan habe, um auf die dereinstige Abschaffung des Tempelkultus hinzuweisen. Hält man aber Matth. 5, 18. 19 entgegen, so zeigt er überzeugend, daß diese zwei Verse, welche den Gedankenzusammenhang geradezu stören, ein späteres Einschiebsel, sei es in den Text unseres Matthäus, sei es wenigstens in die ursprüngliche Ueberlieferung der Rede Jesu, sein müssen. Das entscheidendste werden aber doch immer die Erklärungen der Bergrede Matth. 5, 20 ff. sein, welche in ihrer großartigen Kühnheit und ihrer sittlichen Idealität unmöglich für ein Erzeugniß der späteren Dogmatik, weder der judenchristlichen, über deren Gesetzesdienst sie weit hinaus sind, noch der paulinischen, deren eigenthümliche Gedanken und Schlagwörter sie gleichfalls nicht wiedergeben, sondern durchaus nur für Jesu eigene Schöpfung gehalten werden

können. „Den Alten ist gesagt worden — ich aber sage euch,“ hiemit tritt Jesus als neuer Gesetzgeber Moses entgegen; und indem er nun das mosaische Gesetz als ein unvollkommenes behandelt, das wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes auf einer niederen Stufe stehen geblieben sei, indem er in seinem neuen Gesetze das äußerliche Gebot innerlich wendet, statt der gesetzlichen That die untadelhafte Gesinnung und das ihr entsprechende Verhalten, die vollkommene Gerechtigkeit, fordert, so spricht er das bestimmte Bewußtsein der Nothwendigkeit aus, daß von dem mosaischen Religionsgesetze zu einem reineren und geistigeren fortgegangen werde. Dabei konnte er immerhin überzeugt sein, daß er auch jenes seiner wahren Bedeutung nach festhalte; aber wenn er diese Bedeutung ausschließlich in die sittliche Anforderung, in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe setzte, so erklärte er mittelbar das ganze Ritualgesetz für etwas, worauf es nicht ankomme, und stellte ein Princip auf, das bei folgerichtiger Entwicklung selbst in dem Falle zum Bruche mit dem Mosaismus hätte führen müssen, wenn er selbst in dieser Beziehung keine bestimmteren Andeutungen gegeben hätte. Daß dieß aber der Fall war, dafür spricht auch die weitere Entwicklung des Christenthums. Denn so wenig sich bezweifeln läßt, daß erst Paulus den Glauben an Christus und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für zwei unvereinbare Dinge erklärt, die Abschaffung des Gesetzes, die Gründung einer neuen dem Judenthum wie dem Heidenthum grundsätzlich entgegengesetzten Religion verkündigt hat, so muß er doch in dem Glauben, welchen er in der christlichen Gemeinde vorfand, irgend etwas angetroffen haben, was ihm denselben mit der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes unverträglich erscheinen ließ, und nur hieraus erklärt sich einerseits der leidenschaftliche Eifer für Ausrottung der neuen Lehre und andererseits die antinomistische Gestalt, welche diese Lehre bei ihm selbst nach seinem Uebertritte sofort annahm: seine Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem jüdischen hielt er fest, aber mit einer höchst geistreichen und eigenthümlichen Wendung sah er jetzt in dem, was ihm vorher am Christenthume zum äußersten Anstoß gereicht hatte, seinen höchsten Vorzug, und den Hauptzweck der Erscheinung Christi gerade darin, daß er der Herr-

schaft des Gesetzes ein Ende mache, die jüdische Religion durch eine neue vollkommenere ersetze. Und wir hören ja auch, daß schon Stephanus, der von Paulus verfolgte, erklärt habe, Jesus werde bei seiner Wiederkunft den Tempeldienst abstellen und statt des mosaischen ein neues Gesetz geben; und wenn die Apostelgeschichte diese Angabe als ein falsches Zeugniß darstellt, so legt doch sie selbst unmittelbar nachher dem Märtyrer eine Rede in den Mund, die in dem Satze gipfelt, daß zwar Salomo Gott ein Haus gebaut habe, daß aber Gott nicht in Gebäuden von Menschenhand wohne. Hat aber schon Stephanus solche Ansichten ausgesprochen und schon Paulus sie vorgefunden, so ist weit das wahrscheinlichste, daß in den eigenen Erklärungen Jesu, und nicht blos mittelbar in dem Geiste seiner Lehre, der Anlaß dazu gegeben war.

Inwieweit nun mit dieser freieren Stellung zum Mosaismus bei Jesus der Versuch oder die Absicht verbunden war, auch Nichtisraeliten, ohne vorgängige Aufnahme in die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft, den Zutritt „zum Reich Gottes" zu eröffnen, ist deßhalb schwer zu entscheiden, weil nicht blos die verschiedenen Evangelien, sondern auch verschiedene Stellen eines und desselben Evangeliums in ihren Aussagen über diesen Punkt weit auseinandergehen. Lukas (9, 52 ff. 10, 30 ff. 17, 11 ff. weiteres oben S. 244) und Johannes (c. 4, 4 ff. 10, 16. 12, 20 f.) lassen Jesus nicht allein in Samarien einen fruchtbaren Wirkungskreis und bei Samaritanern eine Empfänglichkeit finden, die ihn zu anerkennenden Worten über dieses den Juden so verhaßte Mischvolk veranlaßt; sondern sie lassen ihn auch die spätere Heidenmission in unzweideutiger Weise vorbilden, und die Stiftung einer Gemeinde, die Juden und Heiden zu einer geistigen, vom jüdischen Kultus abgelösten Gottesverehrung vereinigen werde, vorhersagen. Bei Matthäus dagegen (19, 1. 15, 21 ff. 10, 5 f. 23. 7, 6), und ähnlich bei Markus (10, 1. 7, 25 ff.), umgeht er auf der Reise nach Jerusalem den näheren Weg durch Samarien, er verbietet den Aposteln, als er sie aussendet, sich an Heiden oder Samariter zu wenden, er warnt sie, wie es scheint, in dem gleichen Sinne, das Heilige den Hunden und Schweinen vorzuwerfen, er vergleicht die Heiden mit Hunden, denen man das Brod nicht geben dürfe, welches den Kin-

dern, den Israeliten, gehöre, und weigert sich anfänglich, die Tochter der Heidin zu heilen, weil er nur zu den Juden gesandt sei. Aber derselbe Matthäus erzählt zugleich auch (8, 5 ff.) mit Lukas (7, 1 ff.) von seiner Bereitwilligkeit, das Begehren des heidnischen Hauptmanns in Kapernaum zu erfüllen, und er legt ihm bei dieser Gelegenheit ein Wort (bei Lukas 13, 28 f.) in den Mund, worin er mit aller Schärfe ausspricht, daß die glaubigen Heiden an die Stelle der unglaubigen Juden im Gottesreich treten werden; er läßt ihn die gleiche Drohung 21, 43 (wo die andern sie übergehen) wiederholen; er berichtet von ihm vor seinem Tode die Weissagung, daß das Evangelium allen Völkern verkündigt werden werde (24, 14), und nach seiner Auferstehung (28, 19, mit Luc. 24, 47. Marc. 16, 15) den Auftrag an seine Schüler, sich dieser Aufgabe zu widmen. Diese verschiedenen Aussagen zu vereinigen, ist unmöglich; fragt man aber, welche von ihnen den meisten Glauben verdienen, so läßt sich zwar bei einem Theile von den universalistisch lautenden, und so namentlich bei der ganzen Darstellung des Johannes, und im wesentlichen auch bei der des Lukas, nicht verkennen, daß sich die Anschauungen und Verhältnisse einer späteren Zeit in ihnen abspiegeln; nichtsdestoweniger wäre es eine übereilte Voraussetzung, wenn man behaupten wollte, daß dieß bei allen ohne Ausnahme der Fall sei, und daß unter den verschiedenartigen Bestandtheilen der evangelischen Ueberlieferung, und namentlich unter denen bei Matthäus, die universalistischen nothwendig jünger und minder geschichtlich sein müssen, als die partikularistischen. Zieht man vielmehr die Verhältnisse in Erwägung, unter denen die evangelische Ueberlieferung sich gebildet hat, so ist durchaus zu vermuthen, daß während des Kampfes zwischen judaistischem Partikularismus und paulinischem Universalismus, welcher die nächsten Menschenalter nach Jesus ausfüllte, nicht blos der eine Theil, sondern auch der andere sich durch die Worte und das Beispiel Christi zu verstärken suchte und die evangelische Geschichte in diesem Sinn behandelte; und nehmen wir sonstige Analogieen zu Hülfe, so werden wir gleichfalls sagen müssen: wie Luther ein freierer Geist war, als die lutherischen Theologen der folgenden Geueration, und Sokrates ein tieferer

Denker, als Xenophon oder Antisthenes, so ist auch Jesus unbedingt zuzutrauen, daß er sich über die engherzigen Vorurtheile seines Volkes weiter erhoben habe, als diejenigen von seinen Schülern, welche sich in die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden selbst da noch kaum zu finden wußten, als sie bereits zur vollendeten Thatsache geworden war. Hat er daher auch ohne Zweifel aus dem religiösen Princip, das er in die Welt eingeführt hat, die Folgerung des Universalismus noch lange nicht so bestimmt und grundsätzlich gezogen, wie Paulus, so stand er ihr doch andererseits schwerlich so ferne, daß er nicht unter Umständen auch Nichtjuden seines Verkehrs und seiner Belehrung gewürdigt hätte, und so mag Strauß schließlich der Wahrheit nahe kommen, wenn er vermuthet: Jesus habe seinen Beruf zunächst zwar nur auf sein eigenes Volk bezogen; mit der Zeit jedoch, wie seine Berührungen mit Samaritanern und Heiden, die Erfahrungen von Empfänglichkeit bei ihnen, von Verstocktheit bei den Juden sich mehrten, habe er immer mehr auch sie in seine Plane miteingeschlossen, und sich schließlich zu der Aussicht auf massenhaften Beitritt derselben zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft erhoben; doch habe er dazu noch keine unmittelbare Anstalt gemacht, sondern alles weitere der Zeit überlassen.

Noch wichtiger, als die ebenbesprochene, ist jedoch die Frage, wie sich Jesus zu derjenigen Idee verhielt, welche damals den Mittelpunkt der religiösen und politischen Hoffnungen seines Volkes bildete, und welche durch ihn eine so weltgeschichtliche Bedeutung und eine so tiefgehende Umgestaltung erhalten sollte, zur Messiasidee. Nach der gewöhnlichen Vorstellung freilich wäre die Antwort auf diese Frage ziemlich einfach: er hätte mit dem Beginn seines öffentlichen Auftretens sich selbst als den von den Propheten verheißenen Retter, den Messias, angekündigt, er hätte aber zugleich aus der Messiaserwartung seines Volkes alle politischen Elemente und alle nationale Beschränktheit entfernt und somit unter dem Messias den geistigen Erretter der ganzen Menschheit verstanden. Allein die geschichtliche Richtigkeit dieser Annahme steht gar nicht so fest, daß nicht eine genauere Untersuchung sowohl hinsichtlich des Zeitpunktes, von wo an Jesus sich selbst für den Messias erklärte, als hinsichtlich der Vorstellungen, welche er mit diesem Namen ver-

band, abweichende Ergebnisse liefern könnte. Was nämlich zunächst den Zeitpunkt seines messianischen Auftretens betrifft, so setzen freilich unsere sämmtlichen Evangelien als selbstverständlich voraus, daß er von Anfang an seiner Messiaswürde sich vollkommen bewußt war, wie dieß auch nach allem, was sie über seine Geburt, seine Taufe im Jordan und seine Versuchung erzählt haben, nicht anders sein konnte; und sie lassen ihn dieses Bewußtsein nicht allein thatsächlich, durch sein wunderkräftiges Wirken, in dem er aus eigener Vollmacht den Krankheiten und Dämonen gebietet, sondern bei Gelegenheit auch ausdrücklich aussprechen (z. B. Matth. 9, 15. 10, 23. 11, 2 ff. parall). Aber dieselben Berichterstatter erzählen zugleich auch, daß er in einem späteren Abschnitte seiner öffentlichen Wirksamkeit noch eine besondere Offenbarung Gottes darin erkannt habe, als ihn Petrus für den Messias erklärte, sie lassen ihn bei seinem ersten Auftreten zwar die Nähe des Reichs Gottes, aber nicht sich selbst als dessen Gründer ankündigen; und von den üblichen Bezeichnungen des Messias, „Davidssohn" und „Gottessohn" lassen sie ihn die erste nie gebrauchen, ja an einer Stelle (Matth. 22, 41 ff. parall.) ziemlich deutlich als unangemessen ablehnen, die andere nur da, wo sie ihm von andern entgegengebracht wird, annehmen, während er selbst sich am liebsten den Menschensohn nennt, was nach Matth. 16, 13 ff. keinesfalls schon ein anerkannter Messiasname gewesen sein kann. Da sich nun nicht annehmen läßt, diese Züge seien in einer späteren Zeit, die von ihrem Standpunkt aus nur zu der entgegengesetzten Darstellung Anlaß hatte, erst erfunden, so hat man aus denselben mit Recht geschlossen, Jesus habe beim Beginn seiner Lehrthätigkeit den Anspruch, daß die messianische Erwartung in seiner eigenen Person erfüllt sei, noch gar nicht erhoben, sondern erst in der Folge, als sich dieser Glaube bei seinen Anhängern gebildet hatte, ihm seine Bestätigung ertheilt. Und da sich ferner die Vorstellung, als ob er selbst diese Ueberzeugung längere Zeit in sich getragen hätte, ohne sie auszusprechen, mit der großartigen Lauterkeit und sorglosen Kühnheit seines Wesens nicht vertragen will, so knüpft sich hieran die weitere Vermuthung, dieselbe sei ihm erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit aufgegangen; zunächst habe er nur ähnlich, wie der Täufer, die Nähe

der neuen messianischen Zeit angekündigt und die innere Bedingung ihres Eintrittes, die Bekehrung seines Volkes zu der wahren Frömmigkeit, herbeizuführen sich bemüht; je höher aber einerseits die Meinung und Erwartung seiner Anhänger von ihm sich steigerte, und je vollständiger andererseits die Erfahrung sich ihm aufdrängte, daß jene wahre Frömmigkeit, wie sie als Ideal in ihm lebte, eben nur in ihm selbst zu finden sei, und daß sie nur von ihm aus auf die übrigen sich verbreiten könne, daß er allein den Vater wahrhaft erkenne, um so lebendiger sei allmählich in ihm das Bewußtsein geworden, er selbst und kein anderer sei es, den Gott zur Eröffnung des neuen Weltalters, zur Begründung des Gottesreiches bestimmt habe. Zur Bestätigung dieser Ansicht dient aber noch eine weitere Erwägung, die Strauß angestellt hat, und mit der er, wie mir scheint, in den innersten Kern der Sache eingedrungen ist. Nicht von den messianischen Weissagungen aus, bemerkt er (S. 198 f. 228 f.), indem er ein treffendes Wort Schleiermacher's sich aneignet, überhaupt nicht von der Ueberzeugung aus, der Messias zu sein, könne das eigenthümliche Selbstbewußtsein Jesu sich entwickelt haben, sondern umgekehrt von seinem Selbstbewußtsein aus sei er zu der Ansicht gekommen, daß mit den messianischen Weissagungen niemand anders gemeint sein könne, als er. Denn wäre er schon vor der Ausbildung seines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins auf den Gedanken gekommen, der Messias zu sein, und es wäre also die landläufige Messiasidee gewesen, an der sich sein Selbstbewußtsein entwickelte, so hätte sich dieses nur in Gemäßheit der Form gestalten können, die jene Idee unter seinen Zeitgenossen angenommen hatte, sie wäre so übermächtig über ihn gekommen, daß er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte; finden wir sie dagegen in seinem Leben und Handeln überwunden, so werde wahrscheinlich, daß er sich erst dann innerlich mit ihr eingelassen habe, als er es vermöge der Erstarkung eines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins in ihm mit ihr aufnehmen konnte. Wenn aber dieses, so ist an sich schon zu vermuthen, daß nicht blos vorhergehende Betrachtungen über sich selbst und seine Zeitgenossen, sondern vor allem die Erfahrungen seiner öffentlichen Thätigkeit selbst und die durch sie gewonnene Erkenntniß seiner geistigen Ueberlegenheit und Einzigkeit

es waren, welche in ihm die Ueberzeugung, der längstverkündigte Retter seines Volkes zu sein, zur Reife brachten.

Hat sich nun das messianische Bewußtsein in Jesus nur allmählich aus seinem religiösen Selbstbewußtsein und seinem Verhältnisse zu der ihn umgebenden Welt entwickelt, so begreift sich um so eher die Veränderung, welche er mit der herrschenden messianischen Erwartung vornahm. Das politische Element des Messiasbegriffes, die Forderung eines neuen und mächtigen jüdischen Nationalstaates, wurde von ihm gänzlich beseitigt: sei es weil alles, was nach Gewalt, Selbsthülfe und weltlicher Herrschaft aussah, seiner gottergebenen, milden, idealen Gemüthsverfassung widerstrebte, sei es weil er die Undurchführbarkeit aller politischen Befreiungsplane erkannt hatte, die Uebermacht der fremden Eroberer als eine unabwendbare göttliche Schickung annahm und die Herbeiführung eines neuen Zustandes ausschließlich von der göttlichen Allmacht erwartete, die nächste Aufgabe aber und seinen eigenthümlichen Beruf nur darin fand, durch eine sittlich-religiöse Wiedergeburt seines Volkes die unerläßlichen inneren Bedingungen jenes Erfolgs in's Leben zu rufen. Daß ihm nämlich mit der letzteren Annahme zu viel Berechnung zugetraut werde, wird man nicht einwenden, sobald man ihn nur nicht mit Renan, was Kenntniß und Beurtheilung der allbekannten Weltlage betrifft, zum völligen Kinde macht, und auch nur das Eine Wort: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist,“ berücksichtigt, mit dem er ganz deutlich auf die Verkehrtheit der Auflehnung gegen eine Gewalt hinweist, der man nun einmal thatsächlich unterworfen war. In demselben Maaß aber, wie die politische Seite des Messiasbegriffs für seine eigene Vorstellung von seinem Berufe zurücktrat, mußte alles Gewicht auf die Lehrthätigkeit fallen, von der ja für ihn selbst der Glaube an seine höhere Bestimmung ausgegangen war: er ist nicht der König, welcher eine neue Ordnung der Dinge äußerlich verwirklicht, sondern der Prophet, welcher sie ankündigt, und der Lehrer, welcher die Menschen innerlich für sie vorbereitet. Durch den Erfolg dieser vorbereitenden Wirksamkeit sollte dann ihr wirkliches Eintreten, welches freilich kaum anders als durch ein wunderbares Eingreifen der Gottheit vermittelt werden konnte, bedingt sein. Als sich ihm aber im Verlaufe seines

Wirkens die Erfahrung immer mehr aufdrängte, daß er nur bei dem kleineren Theile seiner Volksgenossen auf Empfänglichkeit für seine Lehre, bei noch wenigeren auf eine nachhaltige Anhänglichkeit an dieselbe, bei den bestehenden religiösen und politischen Gewalten dagegen, bei der Schultheologie und bei der mächtigen Parthei der Pharisäer nur auf einen hartnäckigen Widerstand zu rechnen habe, da konnte er sich auch der Möglichkeit nicht verschließen, daß er selbst diesem Widerstande zum Opfer fallen werde; und dieser Gedanke mußte in ihm um so festere Wurzeln schlagen, je bedenklicher einerseits jener Widerstand anwuchs, und je bestimmter ihm andererseits, wenn er sich über sein Schicksal und seine Aussichten in den heiligen Schriften seines Volkes Raths erholte, eine Anzahl messianisch deutbarer Stellen die Vorstellung nahe legten, daß es dem göttlichen Gesandten bestimmt sei, auf seinem Wege durch Leiden und gewaltsamen Tod hindurchzugehen. Wenn daher unsere Evangelien einstimmig versichern, daß er sein tragisches Schicksal vorhergesagt habe, und wenn sie ihn mit diesen Vorhersagungen in demselben Zeitpunkte beginnen lassen, in dem er der Anerkennung seiner messianischen Würde die Bestätigung ertheilt hatte (Matth. 16, 21 parall.), so hat dieß im allgemeinen alle Wahrscheinlichkeit für sich. Nur können diese Voraussagen nicht allein nicht so genau, wie in unsern Berichten, gelautet haben; sondern es kann ihm auch überhaupt nicht von Anfang an unzweifelhaft festgestanden haben, daß ihm dieses Schicksal bestimmt sei, da es ihm ja, nach der eigenen Aussage unserer Evangelien, noch im Momente vor seiner Gefangennehmung nicht feststand (Matth. 26, 39); und so macht auch sein ganzes Auftreten in Jerusalem, wie schon die Scene des Einzugs nicht den Eindruck eines solchen, der sein Loos bereits unabänderlich besiegelt weiß, sondern vielmehr den eines Mannes, welcher den Feind im Mittelpunkte seiner Macht zu einem zwar schweren, aber nicht aussichtslosen Kampfe aufgesucht hat. Wäre er zweifellos überzeugt gewesen, daß die Wanderung nach Jerusalem nur seinen eigenen Untergang zur Folge haben könne, so hätte er statt des besonnenen, in gottergebener Ruhe seinen Beruf furchtlos erfüllenden Mannes, als den er sich uns sonst darstellt, ein leidenschaftlich erregter Schwärmer sein müssen, um diesen Untergang selbst herbei-

zuführen; und doppelt, wenn er dieß in der weiteren Ueberzeugung gethan hätte, die er menschlicher Weise gar nicht haben konnte, er werde am dritten Tage nach seinem Tode wieder auferstehen. Weit das wahrscheinlichste ist vielmehr, daß er den Weg nach Jerusalem zwar mit schweren Ahnungen antrat und sich innerlich auch auf das äußerste gefaßt machte, daß er aber damals noch an der Möglichkeit nicht verzweifelte, seine Volksgenossen durch einen letzten entscheidenden Versuch in der Hauptstadt, bei dem Feste, an welchem die ganze Nation von nah und fern versammelt war und auch seine galiläischen Anhänger nicht fehlten, in Masse zu sich herüberzuziehen. Erst in Jerusalem selbst mochte ihm dann diese Aussicht sich immer mehr umdüstern und die Vermuthung, daß er seinen Feinden erliegen werde, in zunehmendem Maaße zur Gewißheit für ihn werden. Jetzt stand er auf einem Platze, von dem er nicht mehr zurückweichen durfte und konnte, wo es galt, zu fallen oder zu siegen; und jetzt können wir nicht bezweifeln, daß er das erste gewählt hat, nachdem er sah, daß ihm das zweite nicht beschieden sei, ja daß er es in dem frommen Vertrauen wählte, seine Sache werde gerade durch seinen Untergang siegen. Jetzt mochte er sich daher auch über die Unvermeidlichkeit seines Schicksals (aber schwerlich über die nicht zu berechnende Art seines Todes) mit größerer Bestimmtheit aussprechen; daß er dieß aber auch vorher schon mit derselben Bestimmtheit gethan und den Gang nach Jerusalem mit dem sicheren Bewußtsein unternommen hat, er könne nicht blos, sondern müsse ihn zum Tode führen, läßt sich nicht annehmen.

Wie früh oder spät aber auch, und wie bestimmt oder unbestimmt die Vermuthung, daß er selbst in seinem Berufe umkommen werde, ihm aufstieg: unmöglich konnte er sie sich aneignen, ohne sich zugleich darüber Rechenschaft abzulegen, inwiefern sie sich mit seiner messianischen Bestimmung und Würde vertrage. Darauf ließ sich nun zunächst antworten: der Tod des Messias werde durch den Unglauben seiner Zeit- und Volksgenossen herbeigeführt und sei zur Ueberwindung dieses Unglaubens nothwendig; oder sofern die Antwort im alten Testamente gesucht und in die religiösen Anschauungen des Judenthums gefaßt wurde: der Messias sterbe, (wie dieß bei Jesaias 53, 10 vom „Knecht Gottes", eigentlich freilich dem

jüdischen Volke, gesagt ist) als Schuldopfer für andere. Und es ist ganz glaublich, daß Jesus das ihm drohende Schicksal unter diesen Gesichtspunkt stellte, und daß insofern unsere Berichterstatter im wesentlichen Recht haben, wenn sie ihm bei seinem letzten Passahmahle und sonst derartige Aeußerungen in den Mund legen. Allein damit war die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Der Messias mußte sich nicht blos für seine Person eines göttlichen Schutzes erfreuen, welcher die Annahme, daß er von seinen Feinden überwunden, dem von ihnen verhängten Tod überlassen werde, ausschloß, sondern es war auch an diese Person der Eintritt des „Gottesreiches" geknüpft. Diese Forderung konnte auch Jesus, trotz seines reineren Messiasbegriffes, unmöglich fallen lassen; er konnte diesen Begriff wohl so weit umbilden, daß er auf eine politische Herrschaft des Gottessohnes und auf menschliche Gewaltanwendung zur Begründung derselben verzichtete, aber so lange er ihn nicht ganz aufgab, konnte er von seiner persönlichen Betheiligung an der Stiftung des Gottesreiches nicht abgehen; er konnte daher auch sich selbst nicht für den Messias halten, ohne zu erwarten, daß ihm bei dem wirklichen Eintritt des neuen Zustandes, den er durch seine Lehrthätigkeit doch immer erst vorbereitet hatte, eine hervorragende Mitwirkung zugedacht sei. Wie ließ sich dieß aber mit der Wahrscheinlichkeit, daß er vor der wirklichen Lösung seiner Aufgabe dem Haß seiner Feinde erliegen werde, vereinigen? Es gab hiezu nur e i n Mittel: die Annahme, er werde selbst in diesem Falle nicht im Tode bleiben, sondern spätestens dann, wenn Gott die neue Ordnung der Dinge in wunderbarer Weise herbeiführen werde, auch seinerseits durch die göttliche Allmacht zur Vollendung seines Werkes wieder erweckt werden. Diese Erwartung muß daher Jesus wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens, als sich die Hoffnung auf einen sofortigen Sieg seiner Sache zusehends verdunkelte, gehegt, und er wird sie wohl auch in der einen oder der anderen Form ausgesprochen haben. Daß er darum alles das wirklich gesagt hat, was ihm die evangelischen Berichte über sein Wiederkommen in den Wolken, unter Begleitung der Engel, über die Nähe und die wunderbaren Vorzeichen dieser Wiederkunft, über das Gericht und was damit zusammenhängt, in den Mund legen, dieß freilich folgt hier-

aus noch lange nicht; es ist vielmehr ganz augenscheinlich, daß weit das meiste in diesen Reden theils aus der Geschichte und den Erwartungen einer späteren Zeit, theils aus der landläufigen jüdischen Eschatologie entlehnt ist, und Renan verfährt nichts weniger als kritisch, wenn er (S. 270 ff.) die sämmtlichen eschatologischen Reden der Evangelien, mit aller ihrer Aeußerlichkeit und Phantastik, ihren Härten und ihren Widersprüchen, Jesus selbst auf Rechnung setzt. Aber wenigstens die allgemeine Grundlage derselben, den Satz, daß er, falls er vorher erliegen sollte, von Gott zur Vollendung seines Werkes zurückgeführt werde, diesen Satz müssen wir ihm selbst beilegen. Da aber freilich die Wiederkunft durch den vorangehenden Tod bedingt ist, so kann er jene nicht bestimmter vorhergesagt haben, als diesen; und wenn ihm noch bis in die letzten Tage nicht unbedingt feststand, daß er sterben müsse, so kann ihm auch sein Wiederkommen nicht unbedingt festgestanden haben, sondern sein Glaube kann nur der gewesen sein, daß selbst in dem Falle, wenn ihm der Tod bestimmt sein sollte, dieser Ausgang nicht das letzte, weder für ihn noch für sein Werk, sein werde, er kann seine Wiederkunft immer nur hypothetisch und schon deßhalb auch nur in unbestimmterer Weise und ohne eine genauere Zeitbestimmung und eine in's einzelne gehende Ausmalung vorhergesagt haben.

Auch so gefaßt erscheint nun freilich diese Erwartung nach heutigen Begriffen immer noch auffallend genug, um uns zu der Frage zu veranlassen, ob wir damit nicht dem Stifter unserer Religion eine mit seinem sonstigen Charakter unvereinbare Schwärmerei zuschreiben? Dieses Bedenken hat selbst Strauß abgehalten, sich über den Glauben Jesu an seine Wiederkunft so entschieden zu äußern, als er dieß meiner Ansicht nach thun durfte. Allein für's erste ergab sich dieser Glaube aus der Lage, wie sie einmal war, so folgerichtig, daß er für ihn schwer zu vermeiden war. Nahm er einmal die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit seines gewaltsamen Todes in Aussicht, so gab es für ihn auf seinem Standpunkte kein anderes Mittel, diesen Ausgang mit der fortdauernden Ueberzeugung von seinem Messiasberuf zu vereinigen. Sodann liegt hinter dieser für uns so fremdartigen Hülle für Jesus und seine Schüler jener ganze weltüberwindende Idealismus, jener felsenfeste Glaube an

die Zukunft seines Werkes, ohne den dieses Werk selbst sich in der Welt schwerlich durchgesetzt haben würde. Es ist ganz richtig, was Renan S. 281 ff. ausführt, daß die apokalyptische Erwartung allein, ohne die reine Sittenlehre, die innerliche Auffassung der Religion, die geistige Freiheit des neuen Glaubens, freilich nun und nimmermehr zu der weltgeschichtlichen Leistung des Christenthums geführt hätte, daß aber gerade dieser Ausblick auf die Zukunft, welcher für sich genommen jede Wirksamkeit für diese Welt hätte lähmen müssen, dem Christenthum die Spannkraft verliehen habe, deren es bedurfte, um die Welt zu erobern, und so wird es uns auch an dem Stifter desselben nicht allzusehr überraschen dürfen, wenn wir ihn in einer Meinung befangen sehen, die für ihn, alles erwogen, ebenso natürlich war, wie sie uns auf unserem Standpunkte befremdend sein muß. Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß so manches, was uns höchst natürlich scheint, andern vielleicht ebenso auffallend erscheinen würde, wie uns die Erwartung der Parusie. Daß ein besonnener, geistig hochbegabter Mann erwartet haben soll, nach seinem Tode auf wunderbare Weise auf die Erde zurückzukehren, finden wir unglaublich; daß jeder von uns nach dem Tode in einer anderen Welt fortleben werde, erscheint uns ganz selbstverständlich. Allein von der sonstigen Erfahrung liegt das eine nicht weiter ab als das andere, und die Juden zur Zeit Jesu, so weit sie nicht durch die Schule der griechischen Philosophie gegangen waren, wußten sich in den Gedanken eines körperlosen Fortlebens der Seele so wenig zu finden, daß für sie, wie noch für Paulus (1 Kor. 15, 32), der ganze Trost des Unsterblichkeitsglaubens an den Auferstehungsglauben geknüpft war. Wenn Jesus an sein Wiederkommen geglaubt hat, so ist dieß nur eine eigenthümliche, durch sein messianisches Bewußtsein bedingte Anwendung eines Glaubens, den er mit seiner ganzen Zeit theilte: er setzt damit nicht mehr voraus, als daß die Auferstehung, auf die jeder fromme Israelit hoffte, an ihm zuerst sich vollziehen und im Zusammenhang damit die Vollendung seines messianischen Werkes eintreten werde.

Zweifelhafter dürfte ein anderer Punkt sein, welcher in der gewöhnlichen Vorstellung und in den Berichten über Jesus aller-

dings einen breiten Raum einnimmt, seine Wunder. Nicht als ob es sich fragte, ob er Wunder gethan hat, — denn daß dieß undenkbar ist, steht vielmehr außer Frage, und die Einsicht dieser Unmöglichkeit ist die erste Bedingung für jede historische Behandlung der evangelischen Geschichte: — sondern nur sofern es sich nicht so leicht ausmachen läßt, ob er Wunder thun wollte und Wunder zu thun glaubte. Einerseits nämlich läßt sich nicht im geringsten bezweifeln, daß er den Wunderglauben seiner Zeit- und Volksgenossen im allgemeinen getheilt hat, d. h. daß er so wenig, wie sie, von Naturgesetzen und ihrer Unverbrüchlichkeit einen Begriff hatte, und deßhalb weder die alten Erzählungen von den Wunderthaten des Moses und der Propheten bezweifelt, noch eine Wiederholung derselben in seiner Zeit für unmöglich gehalten hat. Andererseits aber folgt aus einem solchen allgemeinen Glauben an die Möglichkeit der Wunder noch durchaus nicht, daß er glauben mußte, selbst Wunder gethan oder erlebt zu haben, und nicht einmal die Ueberzeugung von seinem messianischen Berufe brachte diesen Glauben nothwendig mit sich; er konnte immerhin hoffen, daß Gott, wenn es Zeit sei, sein Reich in wunderbarer Weise begründen werde, ohne daß er deßhalb sich selbst berufen oder befähigt glaubte, Wunder zu wirken. Hat doch auch Mohamed in einem ebenso wunderglaubigen Volke, wie die Juden, für seine Person den Charakter des Wunderthäters mit aller Bestimmtheit abgelehnt. Wie es sich in dieser Beziehung mit Jesus verhielt, läßt sich, wenn überhaupt, jedenfalls nur aus den Angaben unserer Evangelien ausmitteln. Aber so entschiedene Erklärungen diese ihm leihen, so wenig ist damit für uns gewonnen. Wenn sie ihn Wunder, die jeder natürlichen Erklärung spotten, in Menge verrichten lassen, so müssen sie ihn freilich auch an seine Wundermacht glauben und davon reden lassen; ebendeßhalb aber giebt uns ihre Aussage für sich genommen noch kein Recht, diese Reden für geschichtlicher zu halten, als jene Thaten, sondern dieß müßte erst anderweitig bewiesen werden. Anders verhält es sich bei solchen Aeußerungen, welche den eigenen wunderglaubigen Voraussetzungen der Evangelisten widerstreiten; wenn uns solche im Munde Jesu begegnen sollten, so ließe sich nicht annehmen, daß sie ihm von den Evan-

gelisten oder von der ebenso wunderbedürftigen christlichen Sage geliehen seien, sie haben daher die entschiedene Vermuthung der Aechtheit für sich. Eine solche Aeußerung findet sich nun in der Antwort auf die Zeichenforderung der Pharisäer, wenn hier Jesus dem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht" erklärt, es solle ihm kein Zeichen gegeben werden; und wenn er nach der glaubwürdigen Angabe des Matthäus und Lukas noch beifügte: „kein Zeichen, als das des Jonas," so hat Strauß (S. 263 f.) gewiß Recht mit der Behauptung, daß sich dieß ursprünglich nicht auf die Auferstehung beziehe, auf welche Matthäus es deutet, daß vielmehr bei dem Zeichen des Jonas, dem ganzen Zusammenhange nach, nur an die Predigt gedacht sein könne, und somit Jesus in diesen Worten jeden anderen Beweis seiner höheren Sendung ausdrücklich ablehne. Wir sehen demnach, daß er jedenfalls längere Zeit weder die Absicht, Wunder zu verrichten, gehabt hat, noch einer Befähigung dazu sich bewußt gewesen sein kann. Dieß schließt nun allerdings die Möglichkeit noch nicht aus, daß ihm in der Folge der Glaube an eine ihm verliehene wunderthätige Kraft sich aufdrängte. „Mochte er immerhin das leibliche Wunderthun ablehnen — bemerkt Strauß mit Recht —, bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt, so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit." Unter den Umständen und Menschen, unter denen Jesus auftrat, konnte er unmöglich für einen Propheten, ja für den höchsten aller Propheten gehalten werden, ohne sofort auch für einen Wunderthäter gehalten zu werden; und hielt man ihn einmal dafür, so ist es wieder undenkbar, daß nicht sehr bald Gerüchte von Wundern, die er verrichtet haben sollte, in Umlauf kamen, und daß auch wirklich einzelne Erfolge eintraten, welche auf seine Zeitgenossen, und wohl auch auf ihn selbst, den Eindruck des wunderbaren machten. Aber das Gebiet dieser Erfolge konnte sich doch nicht weiter erstrecken, als der Einfluß sich erstreckte, welchen der Glaube, oder mit anderen Worten Gemüth und Phantasie, nach natürlichen Gesetzen auf das leibliche Leben der Menschen ausüben. Es mag daher sein, daß, wie auch Strauß annimmt, in

manchen Fällen jene Geistesstörungen, welche das damalige Judenthum als Besessenheit auffaßte, dem Worte des Propheten und dem festen Glauben der Kranken theils ganz wichen, theils wenigstens für einige Zeit beschwichtigt wurden, und daß ähnliche Wirkungen auch in Betreff anderer Leiden eintraten, welche zunächst in einer Störung des Nervenlebens ihren Grund hatten; es ist ferner sehr möglich, daß auch solche, in deren Befinden keine wirkliche erhebliche Besserung eingetreten war, sich momentan erleichtert fühlten, sich geheilt glaubten oder von andern dafür gehalten wurden. Weiter aber läßt sich der Umfang der außerordentlichen äußeren Wirkungen, welche sich an die Person und die Lehrthätigkeit Jesu knüpften, nicht ausdehnen, wenn wir nicht die Grenze dessen, was natürlicherweise möglich ist, überschreiten wollen; und nicht allein so ganz undenkbare Ereignisse, wie die Brodvermehrung und Wasserverwandlung, das Wandeln auf dem See und die Todtenerweckungen, sondern auch die Mehrzahl der Heilungswunder sind so, wie sie erzählt werden, nicht für geschichtlich zu halten; mögen nun diesen Erzählungen, wie dieß bei der Mehrzahl derselben der Fall zu sein scheint, gar keine, oder mögen ihnen natürlich erklärbare Vorgänge zu Grunde liegen. Denn die natürliche Anlage zu ganz eigenthümlichen Einwirkungen, nicht allein auf das geistige, sondern auch auf das leibliche Leben der Menschen, welche man neuerdings Jesus zugeschrieben hat — diese natürliche Wundergabe gehört so, wie man sie gefaßt, und in der Anwendung, die man von ihr gemacht hat, ebenso, wie die übernatürliche, in das Reich der Phantasie, da sie über alle und jede Analogie, welche die sonstige Erfahrung uns darbietet, weit hinausgeht. An sich hätten nun allerdings auch solche Erscheinungen, wie sie im Zusammenhange mit seiner Lehrthätigkeit wirklich vorkamen, Jesus auf den Glauben bringen können, daß er im Besitz einer ihm eigenthümlichen Wunderkraft sei; indessen liegt in seinen eigenen Aeußerungen (mit Ausnahme derer, welche mit offenbar ungeschichtlichen Erzählungen im Zusammenhang stehen und daher selbst auch keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können) nichts, was uns nöthigte, über die Vorstellung göttlicher Wirkungen hinauszugehen, mit denen der Glaube der Kranken belohnt worden sei, und Jesus die Mei-

nung beizulegen, daß er nicht etwa nur solche Erfolge, wie sie auch anderen gelingen konnten (Matth. 12, 27. 7, 22. Luk. 9, 49), bewirkt habe, sondern überhaupt nur zu wollen brauche, um auch das unmöglichste möglich zu machen. Wenn ihm Renan die Behauptung zuschreibt, daß nicht blos er selbst, sondern jeder, der glaubt und betet, im Besitz einer unbeschränkten Macht über die Natur sei, so ist dieß Mißverstand einer bildlichen Rede (Matth. 17, 20. Luk. 17, 6), und wenn derselbe (S. 266) unbedenklich einräumt, „daß Handlungen, in denen man jetzt Täuschung oder Wahnwitz sehen würde, in dem Leben Jesu eine bedeutende Stelle einnehmen,“ so hat er sich durch seinen unkritischen Respekt vor dem angeblichen Augenzeugen Johannes und vor „Markus, dem Dollmetscher des Petrus“ zu einem Unrecht gegen den Stifter des Christenthums verleiten lassen. Er selbst entschuldigt ihn allerdings: nicht jeder, der etwas thue, was wir im neunzehenten Jahrhundert für eine Thorheit oder eine Charlatanerie halten, sei darum ein Thor oder ein Charlatan; Jesus scheine aber überdieß die Rolle des Wunderthäters mehr nur von anderen aufgedrungen worden zu sein, er selbst scheine sich erst spät und mit Widerstreben zu derselben verstanden zu haben. Aber doch fügt er sofort bei, er habe dieser Meinung über sich nicht viel Widerstand geleistet, übrigens auch nichts gethan, um sie zu unterstützen, und jedenfalls ihre Eitelkeit gefühlt. Daß indessen das letztere mit der andern Behauptung, nach der Jesus sich selbst eine schrankenlose Macht über die Natur beigelegt hätte, unverträglich ist, liegt am Tage; und wie es mit den übrigen Entschuldigungen bestellt ist, können wir leicht abnehmen, wenn wir beispielsweise lesen, „das Bedürfniß, sich Kredit zu verschaffen,“ habe Jesus zu widersprechenden Aussagen über sich selbst verleitet (S. 251), er habe sich bisweilen des „unschuldigen Kunstgriffs“ bedient, dem, welchen er für sich gewinnen wollte, durch ein vorgebliches höheres Wissen zu imponiren (z. B. Joh. 1, 42. 48. 4, 17), u. dgl., oder wenn gar die Auferweckung des Lazarus eine von der Familie zu Bethanien gespielte Komödie sein soll, von der nicht ganz klar wird, ob Jesus dabei nur selbst getäuscht war, oder nachträglich in den Betrug miteingieng. Dem deutschen Kritiker würde schon sein guter Geschmack einen so unglücklichen

Einfall unmöglich gemacht haben; noch gründlicher bewahrte ihn jedoch vor demselben seine Einsicht in die Beschaffenheit unserer evangelischen Berichte und in das, was einem Charakter, wie Jesus, psychologisch und moralisch möglich war. Dafür hat er dann aber auch nicht nöthig, mit Renan (S. 92. 319. 359 ff. u. ö.) zu beklagen, daß durch die Rolle des Messias und des Wunderthäters, die er übernahm, die galiläische Idylle zerstört, die Unschuld seines ursprünglichen religiösen Idealismus (welche bei Renan ohnedem einen unverkennbaren Anflug von ländlicher Einfalt hat) verlassen worden sei, daß er durch jene Rolle und durch den Widerstand, den er darin fand, in ein leidenschaftliches, herrisches, übellauniges Wesen hineingerathen, in dem letzten Abschnitte seines Lebens nicht mehr er selbst gewesen sei; er kann vielmehr in dem Lebensgange Jesu die natürliche Entwicklung der Heldengröße, welche in der Stille seiner Jugendjahre innerlich herangereift war, in seinem messianischen Auftreten die geschichtlich nothwendige Form seines Wirkens erkennen, und er braucht auch das, was darin mit unsern Begriffen nicht übereinstimmt, nicht als eine Art unvermeidlichen Uebels zu bedauern, weil er sich nicht, wie Renan, von vorne herein durch eine süßliche Idealisirung die Möglichkeit entzogen hat, die größte Gestalt der Geschichte in ihrer vollen historischen Bedingtheit zu begreifen.

Weit richtiger urtheilt Renan über das Ereigniß, für welches die Erweckung des Lazarus ein bloßes Vorspiel bildet, über die Auferstehung Christi; und wir müssen ihm dieß um so höher anrechnen, da hier gerade der Punkt liegt, an welchem die Wege sich scheiden, und nicht blos die wunderglaubige Auffassung der evangelischen Geschichte der geschichtlichen, sondern auch die sogenannte natürliche, in diesem Fall aber freilich höchst unnatürliche, Erklärung der mythischen auf eine für das Ganze grundsätzlich entscheidende Weise entgegentritt. Die wunderbare Wiederbelebung des Gekreuzigten wäre ein Ereigniß, das ausnahmslosen Naturgesetzen schnurstracks widerstreiten, jede natürliche Betrachtung der biblischen Geschichte unmöglich, jede Analogie der Erfahrung auf sie unanwendbar machen würde. Die Wirklichkeit eines solchen Ereignisses könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre. Statt

dessen liegen uns für dieselbe nur Zeugnisse aus zweiter und dritter Hand vor, welche überdieß fast in allen Einzelheiten mit einander im Widerspruch stehen. Wer unter solchen Umständen an das Auferstehungswunder glaubt, der hat in Wahrheit keinen Grund mehr, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruches gegen die Gesetze der Natur und der Geschichte zu bezweifeln. Wer andererseits nicht daran glaubt, dem bleibt nur eines von beiden übrig: entweder zuzugeben, daß Jesus lebend aus dem Grabe hervorgieng, dann aber die Wirklichkeit seines Todes zu läugnen, und somit seine Wiederbelebung für das natürliche Erwachen aus einem Scheintode zu halten; oder wenn man sich dazu nicht entschließen kann, diese Wiederbelebung ganz aufzugeben, und den Glauben an dieselbe aus rein dogmatischen Motiven, und mithin wenigstens dem allgemeinen Princip nach auf dem Wege der mythischen Ansicht zu erklären. Diesen Sachverhalt hat Strauß schon in seinem ersten Leben Jesu so scharf an's Licht gestellt, daß fortan alle, welche über diesen Gegenstand nach ihm das Wort ergreifen wollten, genöthigt waren, wenigstens an diesem Hauptpunkte Farbe zu bekennen; und er hat zugleich die Gründe für seine eigene Ansicht mit so überlegener Schärfe geltend gemacht, daß auch solche, die sich sonst über die Verderblichkeit und Unwissenschaftlichkeit seines Treibens nicht leidenschaftlich und wegwerfend genug zu äußern wußten, wie Ewald, hier nicht umhin konnten, dem vielgeschmähten Kritiker in der Hauptsache, wenn auch noch so widerwillig und mit noch so vielen Umschweifen, beizutreten und ihm so selbst die Stellung, von welcher die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte beherrscht wird, zu überlassen. Daß auch Renan diesen sich anschließt und hier der Versuchung zu einer natürlichen Erklärung des Wunders vollständig widerstanden hat, sagt er uns S. 433 f.; im übrigen hat er die eingehendere Besprechung des Auferstehungsglaubens für die Fortsetzung seines Werkes aufgespart, welche die Geschichte der Apostel behandeln soll. Um so sorgfältiger hat Strauß auch in seiner neuen Schrift diese wichtige Frage behandelt; und wer seinen Ausführungen mit geschichtlichem Sinne folgt, der wird sich, wie mir scheint, seinem Ergebniß nicht entziehen können. Denn wenn wir nur zwischen den zwei Annahmen die Wahl haben, daß

Jesus im Grabe aus dem Scheintode wieder erwacht sei, und daß der Glaube an seine Auferstehung sich ohne seine wirkliche Wiederbelebung gebildet habe, so sprechen für die zweite von diesen Annahmen außer allem andern die folgenden, meines Erachtens entscheidenden Gründe. Für's erste ist der Tod Jesu ohne allen Vergleich besser bezeugt als seine Auferstehung. Ueber seine Kreuzigung haben wir Berichte, welche in allen Hauptzügen übereinstimmen; in Betreff seiner Auferstehung gehen die Angaben der verschiedenen Zeugen so weit auseinander, daß die einen behaupten, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen seien seinen Schülern noch am Auferstehungstage selbst in Jerusalem, die andern, sie seien ihnen erst längere Zeit nachher in Galiläa zu Theil geworden, ja daß ein und derselbe Schriftsteller (Lukas) seine letzte Erscheinung in der einen Schrift auf den ersten, in der andern auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung verlegt; und diese Angaben verhalten sich nicht etwa nur so, daß sie sich durch die Annahme untergeordneter Ungenauigkeiten vereinigen ließen, sondern die ganze Darstellung des Matthäus und Markus schließt die jerusalemitischen Erscheinungen der übrigen Evangelisten ebenso bestimmt aus, wie ihre Darstellung die galiläische Erscheinung der ersteren ausschließt. Wollte man sich aber hiegegen auf den Umstand berufen, daß doch wenigstens in dem Glauben an die Thatsächlichkeit der Auferstehung die ganze Christengemeinde einstimmig gewesen sei, so ist dieß freilich nicht zu bestreiten; ebensowenig aber auch das andere, daß nicht blos die Christen, sondern auch Juden und Heiden, von der Wirklichkeit des Todes Jesu ebenso einstimmig überzeugt waren. Nun ist allerdings das, was aus dem letzteren Umstande hervorgeht, zunächst nur dieses, daß Jesus gekreuzigt wurde und bis zu seinem dem Anscheine nach eingetretenen Tode am Kreuz hieng; und dieß würde die Möglichkeit einer späteren Wiederbelebung noch nicht unbedingt ausschließen. Aber wahrscheinlich wäre dieselbe, die Sache geschichtlich betrachtet, doch nur dann, wenn über ihre Thatsächlichkeit urkundlichere und widerspruchslosere Zeugnisse vorlägen, als uns in Wirklichkeit vorliegen. Weiter sind aber die Umstände seiner Hinrichtung von der Art, daß sie eine natürliche Wiederbelebung so gut wie unmöglich machen. Daß jemand, der nach langer er-

schöpfender Mißhandlung an's Kreuz geschlagen, mindestens sechs Stunden an demselben belassen und mit allen Anzeichen des eingetretenen Todes abgenommen wurde — daß ein solcher, in eine Grabhöhle eingeschlossen, ohne alle Pflege und dritthalb Tage lang ohne Nahrung, durch die bloße Heilkraft der Natur nach etwa 36 Stunden wiedererwacht und sofort im Stande gewesen sein soll, eine Fußwanderung, sei es nach Galiläa, sei es nach dem $1\frac{1}{2}$ Meilen entfernten Emmaus anzutreten, dieß ist so äußerst unwahrscheinlich, daß wir die allersichersten Beweise dafür haben müßten um es zu glauben. Statt dessen sind nicht nur die Berichte über die Auferstehung ihrem Ursprunge nach von Urkundlichkeit weit entfernt und ihrem näheren Inhalte nach mit einander in Zwiespalt, sondern auch alles weitere lautet nicht so, daß ein natürliches Fortleben des Gekreuzigten denkbar wird. Die Evangelien schildern seine Erscheinung durchweg mit Zügen, welche ihn nicht als einen zu seinem früheren Leben erwachten Menschen, sondern als ein übernatürliches Wesen erscheinen lassen: ein Gesicht, das seine nächsten Freunde nicht mehr erkennen, wunderbares Eintreten durch verschlossene Thüren, plötzliches Kommen und Verschwinden, Erhebung in den Himmel; daneben aber freilich auch, was sich für uns damit nicht verträgt, sinnliche Betastbarkeit und andere Beweise für die leibliche Einerleiheit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Woher diese Züge, wenn Jesus wirklich, wie man annimmt, natürlicher Weise auferstanden ist, und somit nach der Auferstehung, sollte man meinen, in ähnlicher Weise wie früher, mit seinen Schülern verkehrt hat? Und welche Vorstellung sollte man sich von seinem eigenen Verhalten machen? Glaubte er sich, wie in diesem Falle zu erwarten wäre, in wunderbarer Weise dem Tode entrissen, so hätte er nach einer solchen Erfahrung göttlicher Wunderhülfe nur um so kühner zu seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückkehren müssen. Sah er andererseits darin ein natürliches Ereigniß, so daß er es nöthig fand, sich vor seinen Feinden zu verbergen, so hätte er doch, wenn er nicht einer Täuschung in der unverantwortlichsten Weise Vorschub leisten wollte, seine Schüler darüber unterrichten müssen, statt sich auf Begegnungen zu beschränken, die in ihnen die Meinung erwecken mußten, daß sie es gar

nicht mehr mit einem natürlichen Menschen zu thun haben. Aber eine natürliche Wiederbelebung hätte auch in den Jüngern den Glauben, welchen wir in der Folge bei ihnen treffen, gar nicht erzeugen können. „Ein halbtodt aus dem Grabe hervorgekrochener, siech umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag", wie Strauß mit Recht sagt. Wie soll man sich endlich den Ausgang des Lebens denken, in das Jesus durch einen so merkwürdigen Zufall (denn anders kann man es kaum nennen) zurückgekehrt sein soll? Da man nach einigen wenigen flüchtigen Erscheinungen gar nichts mehr von ihm hört, so müßte er wohl bald — in Folge der erlittenen Mißhandlungen — in der Verborgenheit gestorben sein. Aber wie sollen wir uns dieß näher vorstellen? Sollen seine Jünger davon gewußt und ihn dennoch als den auferstandenen und zum Himmel erhöhten verkündigt haben? Dieß ist unmöglich. Oder hatte er auch ihnen seinen Zufluchtsort und die geheimen Freunde, die er in diesem Falle gehabt haben müßte, verborgen? Damit fiele der Verdacht der Täuschung auf ihn selbst, und wir geriethen in jenes ganze Gewirre romanhafter Unwahrscheinlichkeiten, die heutzutage mit Recht verschollen sind, und die an und für sich schon eine Annahme widerlegen, welche sich nur um diesen Preis halten läßt.

Nun könnte es freilich scheinen, wenn man die Thatsächlichkeit der Wiederbelebung Jesu fallen läßt, so erheben sich keine geringeren Schwierigkeiten. Schon seine ersten Anhänger waren so fest, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, daß der Gekreuzigte nach wenigen Tagen wieder in's Leben zurückgekehrt sei; diese Ueberzeugung bildete die unverrückbare Grundlage ihres ganzen späteren Wirkens, und manche von ihnen glaubten sogar den Auferstandenen selbst gesehen zu haben. Dieß ist nicht blos durch unsere Evangelien und die Apostelgeschichte, sondern durch einen noch viel älteren und den Ereignissen näher stehenden Zeugen, den Apostel Paulus (1 Kor. 15), dem wir auch die Offenbarung des Johannes (1, 5 ff. 18 u. ö.) beifügen können, vollkommen sichergestellt; wenn auch

immerhin zuzugeben ist, daß nicht allein die evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen über das, was die betreffenden ursprünglich wahrgenommen zu haben glaubten, weit hinausgehen, sondern daß auch Paulus seine Angaben nicht eben durchaus von den betheiligten selbst erhalten zu haben braucht. Wie läßt sich nun dieser unerschütterliche Glaube der persönlichen Schüler Jesu und der ganzen christlichen Kirche erklären, wenn das Ereigniß, auf das er sich bezieht, in der Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat?

Auf diese Frage ließe sich zunächst mit der Gegenfrage antworten, welche auch Strauß mit aller Schärfe ausführt: wie wir uns den Glauben des Paulus an die ihm gewordene persönliche Christuserscheinung erklären sollen? Paulus setzt diese Erscheinung mit denen, welche den älteren Aposteln zutheilwurden, ganz auf die gleiche Linie, sie hat für ihn dieselbe Realität, und er betrachtet sie ganz in derselben Weise, wie jene, als einen thatsächlichen Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung Christi. Und doch ist hier, wenn wir den Boden dessen, was möglich und wahrscheinlich ist, nicht gänzlich verlassen wollen, an eine persönliche Begegnung mit dem Gekreuzigten nicht zu denken, wir haben es mit einer rein innerlichen Anschauung desselben zu thun, welche aber die lebhafte Erregung seiner Phantasie und seines Gemüthes dem schauenden als eine äußere erscheinen ließ. Warum sollte es sich mit den früheren Christophanieen nicht ebenso verhalten können? Daß die Bedingungen für solche Visionen in dem frühesten Kreise von Verehrern Jesu reichlich vorhanden waren, dieß hat Strauß auch jetzt wieder überzeugend nachgewiesen. Wissen wir doch alle, wie schwer das menschliche Herz sich gewöhnt, selbst das augenfällige zu glauben, wenn es mit seinen Bedürfnissen und Wünschen im Widerspruch steht; wie wir beim Tode von Angehörigen und nahen Freunden, und wenn wir selbst ihnen die Augen zugedrückt und sie zu Grabe geleitet haben, uns doch immer wieder des Gedankens nicht erwehren können, alles, was wir erlebt haben, sei nur ein schwerer Traum gewesen, das entsetzliche *sei* nicht geschehen, weil es nicht geschehen *konnte* und *durfte*; noch weit weniger aber, wenn wir es nicht mit erlebt, sondern nur in der Ferne da-

von gehört haben. Dieses Gefühl mußte da noch eine ganz andere Stärke erhalten, wo mit der persönlichen Anhänglichkeit die überwältigendsten Antriebe eines tief gewurzelten, mit allen Lebensfasern verwachsenen, alle anderen Gedanken und Interessen zurückdrängenden religiösen Glaubens zusammenwirkten. Wie weit die Macht des Gemüthes in einem solchen Falle geht, wie die Gefühle der Verehrung und Hoffnung, und selbst die der Furcht und des Abscheus auf die Phantasie wirken, darüber könnten uns schon die Sagen von der Wiederkunft Karls d. Gr. und der hohenstaufischen Kaiser und andererseits die von Christen und Heiden erwartete Wiederkunft Nero's belehren. Und doch sind dieß nur ganz blasse Analogieen zu dem Falle, den wir hier haben. Für die Schüler Jesu handelte es sich nicht blos darum, ob ihr Lehrer und Meister lebendig oder todt sei, sondern die Frage war für sie die, ob sein ganzes Werk ein nichtiges, seine Lehre und seine Wunder ein Blendwerk, ihr Vertrauen auf ihn die jämmerlichste Täuschung, er selbst ein falscher Prophet und als solcher mit Recht zum Tode des verfluchten verurtheilt worden sei? Sie konnten nicht an ihn und seine Bestimmung glauben, sie mußten ihre ganze Ansicht von ihm und ihre Liebe zu ihm, alle ihre Hoffnungen, alle Früchte, die sein Umgang ihrem inneren Leben gebracht hatte, aufgeben, wenn sie nicht die Ueberzeugung gewinnen konnten, daß er trotz seines Todes dennoch lebe und sein Werk mit der Zeit herrlich durchführen werde. Für uns nun, auf unserem Standpunkte, würde zu dieser Ueberzeugung der Gedanke ausreichen, daß der leiblich gestorbene geistig bei Gott fortlebe. Dem Palästinenser, der von einem solchen geistigen Fortleben nichts wußte, nach dessen Glauben zwischen Tod und Auferstehung nur das trübe Schattenleben des Scheol lag, war dieser Ausweg verschlossen. Für ihn gab es nur Ein Mittel, sich und seinen Glauben aus dem Schiffbruche zu retten, mit welchem der Widerspruch der Thatsachen gegen seine theuersten Ueberzeugungen ihn bedrohte: er mußte annehmen, daß Gott, wie er dereinst alle Frommen aus den Gräbern hervorrufen sollte, so schon jetzt den, dessen Wiederbelebung der aller anderen vorangehen mußte, vom Tode wieder erweckt, ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen, ihn in den Himmel, von dem ja ohnedieß der Messias kommen sollte, erhoben

habe. Den Schülern Jesu lag dieß um so näher, wenn er selbst schon für den Fall seines Todes eine derartige Aussicht, sei es auch nur in unbestimmten Andeutungen und Bildern, eröffnet hatte. Aber auch ohne diesen Anhaltspunkt hätte es ihnen nicht schwer werden können, das, was zu glauben ihnen Bedürfniß war, in zahlreichen Stellen der alttestamentlichen Schriften auf eine für sie, nach dem Stand ihrer Exegese, ganz einleuchtende Weise geweissagt zu finden, wie sie es ja auch wirklich darin gefunden haben. Dagegen hat man nicht nöthig, zur Erklärung ihres Glaubens so zufällige Umstände, wie der, daß sein Grab am zweiten Tage nach seinem Tode leer gefunden worden sei, zu Hülfe zu nehmen. Statt sich vielmehr durch diese an sich unwahrscheinliche und nur durch ihren Zusammenhang mit dem Auferstehungswunder motivirte Angabe irre führen zu lassen, wird man sich an die bestbeglaubigte und durchaus glaubwürdige Nachricht (bei Matthäus und Markus) zu halten habe, wornach die Jünger erst in Galiläa den Auferstandenen gesehen haben, dieses Land also die Wiege des Auferstehungsglaubens war. Nach der Hinrichtung Jesu, und vielleicht auch schon vor derselben, werden seine Schüler im Schrecken in ihre Heimath geflohen sein, hier zuerst sich wieder gesammelt und in dem Glauben an die Auferstehung ihres Meisters die Kraft zur Fortführung seines Werkes gefunden haben; als sie dann nach längerer Zeit in die Hauptstadt zurückkehrten, konnte ihr Glaube weder durch die Vorzeigung seines Leichnams widerlegt, noch durch den Anblick seines entleerten Grabes gestärkt werden, weil überhaupt niemand mehr wußte, was aus dem (wahrscheinlich auf dem Richtplatz verscharrten) Leichnam geworden war. — Nun hätten die Jünger allerdings immerhin überzeugt sein können, daß Jesus vom Tode erweckt und in ein neues höheres Leben übergegangen sei, ohne daß sie deßhalb auch glauben mußten, sie haben den Auferstandenen selbst gesehen; und es mag wohl sein, daß ihr Auferstehungsglaube auch wirklich zuerst nur jene einfachere Gestalt hatte. Aber die ganze Natur und Stimmung des ersten Christenvereins machte es fast unmöglich, daß er sich lange als eine solche blos dogmatische Ueberzeugung erhielt. Alle die Bedingungen, welche jenen Glauben ursprünglich hervorriefen, mußten auch darauf hindrängen, ihm zu der vollen Be-

stimmtheit der Anschauung, zur Sicherheit der persönlichen Erfahrung zu verhelfen. So lange diese noch fehlte, so lange der Glaube an die Auferstehung erst innere Ueberzeugung war, ließ er dem Zweifel noch Raum: nur die objektive Anschauung konnte die tiefersehnte Thatsache über allen Zweifel erheben. Diese Anschauung aber, wie hätte sie auf die Länge in einer Gesellschaft ausbleiben können, welche von Hause aus zur genauen Beobachtung, zur scharfen Unterscheidung des vorgestellten vom wirklichen möglichst wenig geeignet war, welche aber jetzt überdieß in ihrem Innern auf's tiefste erregt ohne Vergleich mehr in der idealen Welt ihres Glaubens als in der wirklichen Welt lebte; einer Gesellschaft, für die es Herzensbedürfniß und Glaubenssache war, jeden Augenblick das Wunder aller Wunder, das Kommen des Messias vom Himmel, zu erwarten; in welcher durch den Schmerz über die erlebte Enttäuschung, durch die Empörung über den Mord des geliebten Lehrers, durch die Angst um den Verlust aller Heilsgüter, durch die Sehnsucht nach Errettung und Gewißheit der Errettung, durch den erschütternden Widerspruch der Wirklichkeit mit einem glühenden Glauben und Hoffen die Spannkraft der religiösen Gefühle, die Leistungsfähigkeit der frommen Phantasie auf's äußerste gesteigert war? Wenn irgendwo die inneren und äußeren Bedingungen zur Erzeugung von Visionen reichlich vorhanden waren, so war es in diesem ersten Vereine von Anhängern des Gekreuzigten. Setzen wir vollends, daß einzelne Mitglieder dieses Vereines auch physisch dazu disponirt waren, so werden wir uns über ihr Eintreten um so weniger wundern können; und da verdient allerdings die einstimmige Ueberlieferung unserer Quellen Beachtung, daß es Frauen, und insbesondere jene Maria von Magdala, aus der Jesus sieben Teufel ausgetrieben haben sollte, die also wohl jedenfalls eine Frau von sehr erregbarem Gemüth war, gewesen seien, denen der Auferstandene sich zuerst zeigte. Hatte man aber erst von einer Erscheinung desselben gehört, so wäre es geradezu gegen die Natur solcher Zustände gewesen, wenn nicht bald mehrere nachfolgten, und wenn nicht das, was einzelne gesehen oder gehört zu haben glaubten, bald in der Sage, bald auch in ihrer eigenen Erinnerung gesteigert, vermehrt, in's greiflichere ausgemalt worden wäre. Doch werden

wir uns hüten müssen, in dieser Entwicklung des Auferstehungsglaubens jenen Visionen, und insbesondere der ersten derselben, eine übermäßige Bedeutung beizulegen. Dieser Glaube ist nicht blos das Erzeugniß der religiösen Schwärmerei, oder gar (wie auch schon angedeutet wurde) der Verliebtheit eines nervösen Mädchens; er ist aber auch überhaupt nicht das Produkt der Visionen, welche mit realen Erscheinungen verwechselt wurden. Er ist dieß selbst dann nicht, wenn er erst in und mit jenen Visionen entstanden sein sollte; er ist es noch weniger, wenn er ihnen vorangieng und durch sie nur nachträglich seine Bestätigung erhielt. Sondern der innerste Grund dieses Glaubens, der eigentliche Kern desselben, ist der Eindruck, den Jesus durch seine Lehre und seine ganze Persönlichkeit in den Gemüthern der Seinigen hinterlassen hatte. Die unterstützenden Bedingungen für seine Entstehung und seine nähere Gestaltung liegen in der messianischen Idee, welche sich an die Person Jesu geknüpft hatte, in dem ganzen Charakter der jüdischen Dogmatik und Denkweise, in der Lage, welche durch die Hinrichtung Jesu geschaffen war, in alttestamentlichen Stellen, die sich messianisch deuten ließen, und wahrscheinlich auch in einzelnen Aeußerungen Jesu, welche für den Fall seines Unterliegens den Sieg seiner Sache und seinen eigenen unter der Form eines dereinstigen Wiederkommens in Aussicht stellten. Wenn endlich die visionären Christuserscheinungen dem Auferstehungsglauben allerdings erst seine volle Ueberzeugungskraft gegeben haben, so sind sie doch, bei den älteren Schülern Jesu, wie bei Paulus, nicht der G r u n d ihres Glaubens, sondern jedenfalls nur die F o r m, unter der er in dem Geiste der glaubenden aufgieng. Daß aber dieser Glaube ohne einen äußeren Anlaß sich unmöglich so schnell hätte entwickeln können, sollte man nicht sagen. Woher wissen wir denn, wie schnell er sich entwickelt hat? Daß nämlich Jesus schon am zweiten Morgen nach seinem Tode wieder lebend gesehen worden sei, dieß sagen nur unsere verhältnißmäßig späten evangelischen Berichte, und sie sagen es im unverkennbaren Widerspruche mit der Anweisung, welche bei Matthäus 28, 7 und Markus 16, 7 der Engel den Frauen ertheilt, die Apostel nach Galiläa zu bescheiden, da sie dort den Auferstandenen sehen sollen. Diese Anweisung selbst dagegen setzt voraus, daß die Ueberlieferung, der sie angehörte, noch

nichts von Erscheinungen am Auferstehungsmorgen, sondern erst von späteren galiläischen wußte. Was endlich Paulus betrifft, so sagt dieser 1 Kor. 15, 4 zwar, Christus sei am dritten Tag auferstanden, aber er sagt kein Wort davon, daß er an diesem dritten Tage gesehen worden sei. Fragen wir ihn aber, woher er von dem dritten Tage weiß, so verweist er uns neben der Ueberlieferung auf die Schrift, d. h. auf messianisch gedeutete Stellen des alten Testaments; und so mögen denn wirklich solche Stellen, wie Hos. 6, 2, diese Zeitbestimmung hervorgerufen haben. Möglich auch, daß ein Wort Jesu selbst, in dem die drei Tage (ähnlich wie Luc. 13, 32) symbolisch als Rundzahl standen, dazu Anlaß gegeben hat (vgl. Matth. 26, 61 parall.). Daß aber zuerst nur überhaupt die Auferstehung am dritten Tage angenommen, die Zählung dieses Tages dagegen noch nicht festgestellt war, davon könnte man bei Matthäus 12, 40 eine Spur finden, sofern hier der Evangelist, von seiner eigenen späteren Darstellung abweichend, Jesus sagen läßt, er werde drei Tage und drei Nächte im Grabe sein. Es kann dieß freilich dort auch nur wegen der Parallele mit Jonas so ausgedrückt sein, es könnte sich aber diese Fassung auch aus einer Zeit erhalten haben, in welcher die Erzählungen über die Auferstehung noch auf keinen festen Typus zurückgeführt waren.

Mit dem Glauben an die Auferstehung war nun der Anfang dazu gemacht, das Bild Jesu in's übermenschliche auszumalen. Wie sich unter dem Einflusse dieser Tendenz die evangelische Geschichte selbst umgestaltet hat, und welche verschiedenen Formen die einzelnen Theile derselben in diesem Umbildungsprocesse durchlaufen haben, dieß untersucht Strauß (Renan's Begleitung verläßt uns hier) in dem zweiten Theile seines Werkes, S. 319—620; und gerade diese Untersuchung gehört zu dem anziehendsten und lehrreichsten in seiner Schrift. Wer von dem Geist urchristlicher Sagenbildung und Geschichtschreibung eine Vorstellung gewinnen, wer das allmähliche Anwachsen der Ueberlieferung, das immer stärkere und bewußtere Hereinspielen dogmatischer Interessen in die Geschichtserzählung kennen lernen, wer vor allem in die Anschauungsweise und das Verfahren des vierten Evangelisten auf dem von Baur eröffneten Wege tiefer eindringen will, der wird wohl thun,

diesem Abschnitt eine gründliche Aufmerksamkeit zu schenken. Die gegenwärtige Besprechung muß aber, um ihre Grenzen nicht zu überschreiten, hier abbrechen. Wenn uns von den zwei Werken, die sie veranlaßten, das deutsche ungleich mehr beschäftigt hat, als das französische, so wird man dieß ihrem inneren Werthverhältnisse angemessen finden müssen. Trotz aller Vorzüge, die wir an Renan's Schrift bereitwillig anerkannt haben, ist es doch nur die straußische, welche dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Evangelienkritik völlig entspricht und sie von diesem Stand aus einen erheblichen Schritt weiter zu führen geeignet ist. Von Renan werden wir hier in Deutschland in formeller Beziehung wohl manches, materiell dagegen nicht viel lernen können; und auch einigen neueren französischen Schriften, wie den bekannten von Colani und G. v. Eichthal, müssen wir, was die Haltbarkeit ihres wissenschaftlichen Standpunkts betrifft, vor der seinigen den Vorzug geben. Aber der Erfolg, den er unter seinen Landsleuten und überhaupt in den romanischen Ländern gehabt hat, ist kein unverdienter. Ein großer Theil dieses Erfolges rührt allerdings ohne Zweifel daher, daß sein Werk der antihierarchischen Strömung entgegenkam, welche zur Zeit in Frankreich und noch mehr in Italien so populär ist; einen anderen, nicht geringen, hat er der ungeschickten und leidenschaftlichen Opposition des Klerus zu verdanken; nicht wenig hat ferner zu diesem Erfolge ganz sicher die gewandte, lebendige und geschmackvolle Form seiner Darstellung beigetragen; ja manches, was wir ihm als wissenschaftlichen Mangel anrechnen müssen, gereichte ihm bei der Mehrzahl seiner Leser ohne Zweifel geradehin zur Empfehlung. Aber die Bedeutung seiner Schrift wird dadurch nicht aufgehoben: das rechte Wort zur rechten Zeit in der wirkungsvollsten Form aussprechen, ist auch eine Leistung, und „ein Buch das, kaum hervorgetreten, bereits von ich weiß nicht wie viel Bischöfen und von der römischen Kurie selbst verdammt worden ist, muß (wie Strauß sagt) nothwendig ein Buch von Verdienst sein.“

Druckfehler.

S. 91, Z. 17 statt „Angelegenheit“ lies: Angelegenheiten.
„ 104, „ 20 statt „nun“ lies: und.
„ 118, „ 7 v. u. statt „den“ lies: der.
„ 127, „ 1 v. u. statt „Halselner“ lies: Hallenser.
„ 134, „ 5 statt „System“ lies: Systemen.
„ 135, „ 6 statt „Wohlgefallen“ lies: Wohlwollen.
„ 143, „ 7 statt „zeitigt“ lies: zeitigten.
„ 167, „ 2 v. u. statt „sebst“ lies: selbst.
„ 176, „ 1 v. u. statt „eine“ lies: einer.
„ 182, „ 4 ist hinter „beachtet“ einzuschalten: haben.
„ 199, „ 12 statt „seine“ lies: eine.
„ 282, „ 14 v. u. statt „Vorlieb“ lies: Vorliebe.
„ 289, „ ist Zeile 1 zu streichen.
„ 351, „ 9 statt „frommen, Sinn mit den“ lies: frommen Sinn, mit dem.
„ 357, „ 10 v. u. statt „keine“ lies: eine.
ebd. „ 9 v. u. statt „Kritier“ lies: Kritiker.
ebd. „ 2 v. u. statt „in“ lies: ein.
S. 358, „ 15 v. u. statt „ach“ lies: auch.
„ 370, „ 3 v. u. statt „einer“ lies: seiner.
„ 420, „ 5 statt „eindräumte“ lies: einräumte.
„ 456, „ 11 statt „älter“ lies: ältere.
„ 462, „ 1 v. u. statt „eine“ lies: seine.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Zeller, Eduard, 1814-1908

Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts

Bd.: [1]

Leipzig (1865)